

التجربة الصوفية

بحث في تحقيق العلاقة بين اعتقاد الشائعية ورؤية الواحديّة
في تجربة «العارف» الروحانية

تصدير

أ.د. حَاطَفُ العِراقِي

تأليف

د. مجدى محمد الزاهد

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية



التَّجربةُ الصُّوفيَّةُ فريضةٌ لازمةٌ من فرائض الطريق الصوفي يتلاقى عندها المنهج ومقوماته؛ والفكر ومصادرها؛ والعقيدة ومضمونها؛ وتحققي إحتفاءً لإيعاده نظير التطبيق العملي: أشرطه ومفرداته وخصائصه ومعالمه الباطنية وأسانيده الشرعية كما وردت في الكتاب الكريم والسنة النبوية ... فهي - من أجل هذا - لبُّ أبواب الحقيقة التي ينشدها الأولياء والعارفون ...

فما مِنْ متصوِّفٍ ظهرَ في الإسلام - كائنًا ما كانت توجهاته - إلَّا وتراه يخوض عباب الجربة الصوفية ويعيش منازلات الحال لتتميز تجربته بالعقيدة التي يعتقدونها ويدين لها بالولاء ... فهي تجربةٌ صوفيةٌ لأنها تستند إلى أصل الاعتقاد الذي يعتقدونه

المتصوِّف ولا تستند إلى غيره من عقائد وديانات؛ ومن ثَمَّ يميّز التصوف الإسلامي بالتجربة التي تتشكّل فيه وبالمعاناة الداخلية التي يرتقي بمقتضاها في معارجهم الروحية أهلّه وأربابه وذوّه؛ فيما يعيشونه ويعانونه فيها ويتذوّقونه من لطائف وأذواق ومواجيد ..

وهي تجربةٌ صوفيةٌ : لأنها تتطلّب المعيشة والحياة من الداخل لامن الخارج؛ من العمق لامن السطح؛ فإذا المتصوِّف الذي قدّر له أن يعاني هذه «الحالة» الخاصة؛ يشعر شعوراً قوياً بالأنوار المعية الإلهية؛ فمعاناته إنما هي تجربته؛ وتجربته هي بالضبط ميادين الترفّي الداخلي فيما تفرضه تلك المعاناة ..

وهي تجربةٌ صوفيةٌ: لأنها تتكلّى على «المضمون» الذي يُغذيها، حين يعتقد صاحب التجربة عقيدة من العقائد الكتابية أو غير الكتابية، فتجني تجربته الروحية مخبراً جوائياً يُفصل جوهراً ذلك الاعتقاد؛ لأنه يتعمّقه وينفذ بفاعلية التجربة إلى أغواره، فيميط اللثام كاشفاً عن المصدر الذي قد يخفى ويدق إذا ما نُظر إليه من ظاهر لا عمق فيه ولا نفاذ إلى باطنه ... من أجل ذلك : جاء تركيز الكاتب علي التجربة الصوفية التي يمتاز بها مضمون التصوف الإسلامي حتي إذا ما تبيّنت له فضائل هذا الإمتياز، تيقّن من فوره - بما لا يدع محلاً للشك - بنسبة التصوف الإسلامي إلى مصدره العقديّ يستقي عنه مطالبه الروحية؛ ليجي - فيما يعتقد - التّصوُّف بنوعيه: السُّني والفلسفي، يستمد روافده من عقيدة الإسلام؛ مادام التحقق - بالتجربة الصوفية شرطاً ضرورياً لازماً لكل متصوِّف يُنسب الي الدين الإسلامي ... سيجد القارئ لهذا الكتاب ميلاً جارفاً من الكاتب نحو تلمس الخيوط الدقيقة التي تجعل من مضمون الكتاب الكريم أصلاً اصيلاً تقوم عليه التجربة عند صوفيه الإسلام بين : سُنّة وفلاسفة؛ وسيراه يجزم جزم المطمئنين بأن التجربة الصوفية وحدها هي الفيصل في امتياز التصوف في الإسلام عن غيره من أنواع التصوف في الحضارات والثقافات أو في العقائد والديانات التي كان أعتقدها بوجه عام؛ وجدان الإنسان ...

المؤلف

التجربة الصوفية

بحث في تحقيق العلاقة بين اعتقاد الشائعية ورؤية الواحديّة
في تجربة «العارف» الروحانية

تصدير

أ.د. عاطف العراقي

تأليف

د. مجدى محمد الزاهد

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

جميع الحقوق محفوظة للناس

الطبعة الأولى

٢٠٠٣-٥١٤٢٣ م

٢٠٠٢ / ٩٧٧٢	رقم الإيداع
977 - 341 - 075 - 7	I. S. B. N الترقيم الدولي



الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ ش بورسعيد - القاهرة

ت ٥٩٢٣٦٢٠ - فاكس ٥٩٢٦٣٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ اجْعَلْ خَيْرَ زَمَانِي آخِرَهُ اللَّهُمَّ لَا تَدْعَنِي فِي غَمْرَةٍ
وَحَيْرٍ عَمَلِي خَوَاتِمَهُ وَلَا تَأْخُذْنِي عَلَى غِرَةٍ
وَحَيْرِ أَيَّامِي يَوْمَ لِقَاكَ وَلَا تَجْعَلْنِي مِنَ الْغَافِلِينَ

من دعاء الرسول ﷺ

فهرس الموضوعات

الصفحة	المحتويات
	- الإهداء
	- تصدير الدكتور عاطف العراقي
٧	- مقدمة المؤلف
١٣	- فى المبحث الأول
	التجربة الصوفية ومضمونها الإسلامى
٦٣	- فى المبحث الثانى
	اعتقاد الثنائية وشهود الواحدة بين الفكرة الفلسفية
	والتجربة الصوفية
١١١	- فى المبحث الثالث
	الجمع المفروق فى وَحدة الوجود
١٣٣	- فى المبحث الرابع
	التجربة الصوفية واللغة
١٤٣	- الخاتمة
١٥١	- المصادر والهوامش والمراجع
١٨١	- قائمة المصادر والمراجع

إهداء

إلى روح الفقيه العلامة المرحوم الأستاذ

الدكتور أبو العلا عفيفي

أُهدى هذه المحاولة.. اعترافاً بفضلته السابغ على ميدان
التصوف والثورة الروحية.. وشهوداً لخدمة الوجود الروحي في
الإنسان على التعميم.. وتقديراً لجهوده الصادقة وعشقه المتميز
لحكمة العارفين... فألى رُوحه الخالدة.. أُهدى هذا الكتاب..

مجدى إبراهيم

القاهرة في ٣٠ / ١٠ / ٢٠٠٠ م

تصدير

بقلم

د. عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة العربية

تقدير

بقلم

د. عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة العربية

إنَّ صحَّ تقديرى؛ فسيكونُ هذا الكتابُ عن التجربة الصوفية مشاراً للعديد من المناقشات الهامة على المستوى الثقافى العام؛ وعلى المستوى الأكاديمى الخاص؛ وذلك لأسباب عديدة، من بينها أن موضوع التجربة الصوفية وما يرتبطُ بها من دراسة مشكلة العلاقة بين اعتقاد الشئائى ورؤية الواحدة يعدُّ موضوعاً بالغ الأهمية فى التراث الدينى عامة والتراث الدينى الإسلامى بصفة خاصة، بالإضافة إلى أن مشكلة الواحدة والشئائى تعدُّ مشكلةً عويصةً وبالغة الدلالة على العمق والصعوبة؛ وكم أثَّرت حولها الآراء التى هى إذا اتفقت تارة، فإنها سرعان ما تختلف تارة أخرى..

الكتاب إذن من حيث موضوعه يعدُّ كما قلنا، بالغ الأهمية، ولايستطيع أن يعالج موضوعه الرئيسى - أى موضوع التجربة الصوفية - إلا كاتبٌ يتميز بكثرة الإطلاع والتأمل الهادئ الطويل، والبعد عن الأسلوب الخطابى الإنشائى الذى لا يسعى إلى وضع الأمور فى نصابها المحكم، بل يلجأ إلى التهويل والكلمات المتقاطعة!!..

لقد تصدى تلميذنا وصديقنا الدكتور مجدى إبراهيم لدراسة هذا

الموضوع، وهو جديرٌ بأن يُقدِّمَ على هذه الدراسة؛ لأنه صاحبُ أفكار الصوفية سنواتٍ طوال، وعاش مع كتاباتهم مدةً زمنيةً ليست باليسيرة، يُضاف إلى ذلك أنه لا يكتبُ من منطلق التسرع، بل إنه، وحرصاً من جانبه على أمانة الكلمة وخطورة الكلمة المطبوعة بوجه خاص؛ قد لجأ إلى المناقشة والتحليل والمقارنة بين العديد من الآراء في مجال بحث التجربة الصوفية من جهة، ومشكلة الواحدية والثنائية من جهة أخرى؛ وأيضاً مشكلة الوحدة والكثرة حتى قدَّم لنا هذا الكتاب الذي لا أشك في أن القراء سيستفيدون منه فائدة كبرى؛ لأنه يعدُّ بحثاً في أعماق أعماق المجال الصوفى..



أقول؛ قد لجأ تلميذنا في بحثه هذا، إلى تحليله في المبحث الأول من كتابه لعديد من العناصر التي تتكوَّن منها خيوط التجربة الصوفية، وعلاقة هذه التجربة الصوفية بفكرة المضمون الإسلامى، فتحدَّث عن المنهج الذوقى والتجربة الصوفية، وأشار إشارة سريعة إلى طريق الكشف وأحوال التجربة، بمقدار ما أشار إلى أبى يزيد البسطامى وتجربته الإتحادية، وركز كاتبنا تركيزاً مباشراً ومتعمداً على تجربة الحلاج، وعمماً إذا كانت تجربته نظرية حلولية هي أم حالة شعورية، وبين بعد ذلك تبرير الغزالي للمنازلات الروحية، وتناول قوة الوجد في حال الفناء وآثارها على الحلول عند الحلاج، ثم تكلم في الفتوة والتوحيد، وعالج التجربة الذوقية وفقه المضمون، ونظرة الصوفية الخاصة إلى الحقيقة، وموازين التجربة التي تقوم عند صوفية الإسلام على فقه الكتاب الكريم والسنة النبوية.. ثم تحدَّث عن الوعي الصوفى وخطأ المنهج العلمى في المقارنة بين التجارب الصوفية مع الغفلة عن شواهد المضمون؛ ورأى أن هناك صعوبة فيما يسمى بالفصل بين وَحْدَةِ الشهود وَوَحْدَةِ الوجود في عين التجربة؛ ولربما كان السببُ في ذلك، هو أن التجارب الروحية تنعدم فيها

الفاعلية العقلية. ثم يبين باحثنا ضرورة الأخذ بمنطق الوجدان والكشف في وَحْدَةِ الوجود، وقيام فكرة وَحْدَةِ الوجود عند ابن عربي على التجربة الصوفية لا على النظر العقلي أو الاستدلال المنطقي؛ وحلّ مضمون التجربة في وَحْدَةِ الوجود.. كل هذه العناصر كانت ضرورية في المبحث الأول من كتابه.

أما المبحث الثاني، والذي كان عنوانه «اعتقاد الثنائية وشهود الواحدة بين الفكرة الفلسفية والتجربة الصوفية»؛ فهو يعدُّ أطول مباحث الكتاب؛ إذ يتضمنُ الأفكار الرئيسية في الموضوع كُلِّه، فيعرض باحثنا للواحدة وفكرة وحدة الوجود، ويقوم بتحديد المصطلحات كالثنائية (التعددية) والواحدة، وينتقل إلى فكرة استحالة تحليل مدركات الأحوال الصوفية بالكيفية التي نحلُّ بها الإدراك الحسي؛ ويُفرِّق بين الصوفي الواحدى والصوفى الثنائى، ويوضح كيف السبيل لرفض الوعى الصوفى ذاته، التأويل الثنائى للتجربة الروحية؛ ويتناول الثنائية ونظرية الخلق عند ابن عربي، وتفسير الكثرة فى الوحدة.. ثم يقارن بين الواحدة من حيث كونها فكرة فلسفية من جهة، والواحدة من ناحية كونها تدل على التجربة الصوفية من جهة ثانية. وينتقل إلى عنصر آخر يرى فيه أن التأويل الواحدى مرفوض من التجربة الصوفية باعتباره «هُوَّة خالصة»؛ ويحدد معنى كلمة هُويَّة من خلال نماذج كان أختارها عند نيوكلسون، وستيس، والجرجانى، وابن سبعين، وعبد الكريم الجليلي؛ ويتناول صورة الواحدة المرفوضة (اللاكونية)، وتحليل عُنْصُرِ الوهم والوجود، ونقد ابن تيمية لابن سبعين فى اعتبار الكثرة وهماً. ثم يحاول أن يقدم نموذجاً كابن عطاء الله السكندري، لمعالجة الصوفية لعنصر الوهم بطريقتهم. فإذا هو بحث فكرة الثنائية يقدم الحلول الفلسفية لإزالة الصراع بين الواحدة والثنائية، وينقد الفكرة الفلسفية لمفهوم الثنائية، ويبين وجهة النظر الذوقية، فيحاول تخريج المضمون الذوقى من التأويل الثنائى. ثم يتكلَّم فى

التأويل الشنائي واللغة؛ والنظرية الثنائية من حيث أنها لا تعبّر عن مضمون التجربة الصوفية. ويتنقل إلى تجربة وحدة الوجود لبحث عن الفكرة في الأنظار الفلسفية تماماً كما يبحث عنها أيضاً في شواهد ثورة المضمون عند الغزالي وابن عربي وابن عطاء الله السكندري على سبيل المثال. ويوضح كيف أن اختلاف المنهج بين أقطاب الصوفية لا يلغى اشتراكهم في التجربة.. ثم يتكلم أخيراً عن وجه التقارب بين وحدة الغزالي ووحدة ابن عربي، وعن مفارقة وحدة الوجود.

وبهذا ينتهي من المبحث الثاني ليتنقل إلى المبحث الثالث في كتابه وهو بعنوان: «الجمعُ المفروقُ في وحدة الوجود»؛ وتعدُّ فكرة هذا المبحث جديدة من حيث اعتماد الكاتب على اصطلاحات الصوفية المسلمين بالدرجة الأولى في تفسيره وحدة الوجود، والنظر إليها من داخل التراث الصوفي في الإسلام أولاً وقبل كل شيء، فينقّد كاتبنا تخريج «ستيس» لتجربة الهوية في الاختلاف؛ ينقّد المنهج وينقّد العرض والتناول؛ ويتحدّث عن فقه الاصطلاح لدى صوفية الإسلام، ويرى أن اصطلاح «الجمع» عند صوفية الإسلام يُفسّر لنا مبدأ «الهوية الخالصة» (الواحدية) في حين يعطينا اصطلاح «التفرقة» الاختلاف الخالص (الثنائية)، ثم يبيّن تمايز اصطلاح «الجمع المفروق» عن مبدأ «الهوية في الاختلاف»، وعند ذلك يصلح أن يكون الجمع المفروق هو وحدة الاصطلاح الذي يُفسّر تجربة وحدة الوجود. ويرى باحثنا أن التجربة في وحدة الوجود سابقة على الفكرة، ثم يتناول حال الفناء ودواعي القول بوحدة الوجود في التصوف الإسلامي، ورفع التناقض عن وصف الوحدة الوجودية وبطلانه، ثم وحدة الحقيقة ووحدة المنهج والتصور.

وفي المبحث الرابع والأخير بعنوان «التجربة الصوفية واللغة» يفرّق باحثنا بين التجربة في ذاتها، والأقوال التأويلية والتفسيرية لها. ويعرض في

إيجاز شديد للتفرقة بين الوجود العيني والوجود اللفظي الدليلي ليجيء ختام البحث منصباً على التجربة الروحية وأذواق العارفين. وتنتهى دراسته بخاتمة يوضح فيها أهمية أن تكون التجربة الصوفية مستندة على مضمون العقيدة التى ينتسب إليها هذا المتصوف أو ذاك، فإن الغفلة عن المضمون الدينى وثورة الوجدان فى عين التجربة هى - كما يلاحظ - غفلة عن مقومات الحياة الروحية الأساسية فى الإسلام.

فإذا جاء اليوم الدكتور مجدى إبراهيم، وكان حريصاً على دراسة هذا الموضوع الشائك، موضوع التجربة الصوفية، فإننا نقدر فيه شجاعته وكأنه كان يردّد بينه وبين نفسه أهلاً بالمعارك...!!!؛ إذ أن موضوع التجربة الصوفية بوجه خاص، يخوض فى أعماق التصوف.

إن كتابه ليس مجرد كتاب فى فكر أحد صوفية الإسلام... وما أكثرهم...!!؛ وليس كتاباً عن موضوع مُحدد؛ أي موضوع جزئى كدراسته مثلاً لمقام من المقامات أو حال من الأحوال؛ ولكنه دراسة لموضوع كان وما زال مشاراً إهتمام من جانب العديد من مفكرى العرب والمستشرقين والباحثين والمفكرين الغربيين أيضاً.. وهل ننسى إهتمامات الفيلسوف الأمريكى «وليم جيمس W. James» بهذا الموضوع فى بعض كتبه؟!!!.. وهل يمكن أن نتغافل عن دراسات «ستيس Satce» لهذا الموضوع؟!!!..

إن دراسة الدكتور مجدى إبراهيم، وهو من هو فى مجال البحث المتعمق لمشكلات الفلسفة العربية، والتصوف على وجه الخصوص.. نقول؛ إن دراسته هذه، قد أعادت إلى ذهنى مجموعة من الذكريات منذ أن كنت طالباً فى مرحلة الليسانس بقسم الفلسفة بآداب القاهرة، حين تم تكليفنا من

جانب أستاذنا خالد الذكر زكى نجيب محمود بإعداد بحث فى «الواحدية المحايدة»، وقد حدّد لنا مجموعة من أسماء المفكرين الغربيين، ونصحنا بأن نرجع إلى كتابات مفكرى العروبة والإسلام.

أقول هذا اليوم فى مناسبة الترحيب بكتابة تصدير للدكتور مجدى إبراهيم، تلميذى بالأمس، وصديقى اليوم؛ تصدير كتاب يبحث أساساً فى التجربة الصوفية؛ كما أقول هذا الكلام اليوم فى محاولة للردّ على مثل هذا النّفر من أشباه الدارسين وأشباه الأساتذة وأنصاف المفكرين؛ والذين يزعمون أن صلة زكى نجيب محمود بالتراث إنما جاءت متأخرة فى حين أن الواقع يثبت غير ذلك..!.. والأ.. كيف نبرّر قيام الدكتور زكى نجيب محمود بتوجيه النصح لنا بأن نرجع فى مجال البحث فى «الواحدية المحايدة» إلى كتابات بعض مفكرى الإسلام، وكان هذا النصح من جانبه عام ١٩٥٧م، وكان زكى نجيب محمود، قد تخطّى الخمسين بعامين(*).

كما أعاد هذا البحث الذى يُقدّمه اليوم الدكتور مجدى إبراهيم فى صورة كتاب مطبوع ومنشور، لكى تعمّ فائدته؛ أقول؛ أعاد هذا البحث إلى ذاكرتى، اهتمامى بدراسة التصوف عامة، والتصوف الفلسفى عند ابن سينا بصفة خاصة؛ حين تحدّث ابن سينا عن العارف وغير العارف؛ وإن كنتُ أعتقد أن ابن سينا لم يعشُ التجربة الصوفية، بل عاشها من الخارج؛ عاشها فوق قمة العقل النظرى البارد، وإن كان أكثرهم لا يعلمون!!..

أقول؛ وأكرر القول، بأننى سعيدٌ حينما أقدم اليوم لكتاب الدكتور مجدى إبراهيم عن التجربة الصوفية، لأسباب محدّدة ذكرتها؛ وأنا على يقين

(*) ولد الدكتور زكى نجيب محمود فى أول فبراير عام ١٩٠٥م؛ وتوفى فى التاسع من

سبتمبر عام ١٩٩٣م.

بأن الدكتور مجدى إبراهيم يسير بخطى واثقة على الدرب؛ وبحيث سيواصل دراساته العميقة فى مجال التصوف الإسلامى؛ إن هذا يعد أمراً منتظراً ومتوقفاً بعد أن قدّم لمكتبتنا العربية العديد من الكتب والدراسات والبحوث، ومن بينها كتاب عن «مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية»؛ وكتاب عن: «التصوف السنّى.. حال الفناء بين الجنيد والغزالي»؛ يقع فى مئات الصفحات؛ وكتابه الذى نصدر له الآن عن «التجربة الصوفية».

وإذا كنتُ أقدمُ اليوم لكتاب جديد له، فإننى لا أشكُ وقد تميّزت بحوثه بقلم راسخ وإحاطة شاملة، وإثارة للعديد من القضايا والمشكلات والقيام بالعديد من المقارنات، إهتماماً من جانبه بفكرة «التأثر والتأثير» وإنطلاقاً من قولنا كدارسين وباحثين بأن من لم يقرأ إلا أفلاطون لا يفهم أفلاطون... أقول؛ بأننى لا أشكُ فى أن هذا الكتاب سيجد - كما قلت - اهتماماً واسعاً من جانب المهتمين بدراسة قضايا ومشكلات التصوف.. وما أكثرها، وما أعمقها. وإذا كنتُ أختلف مع الاتجاه الصوفى عامة، وهذا رأى أو ذاك من الآراء التى يقول بها تلميذنا الدكتور مجدى إبراهيم فى ثنايا كتابه بصفة خاصة؛ إلا أننى لا أقلل من أهمية الدراسات الصوفية فى التراث الدينى. وإذا كان الدكتور مجدى إبراهيم قد قام بهذا الجهد من جانبه بعد رحلة طويلة فى أعماق المصادر والمراجع الصوفية؛ فإنه يستحق من جانبنا كل تقدير وثناء، ونرجو له كل تقدم فى دراساته الفلسفية والصوفية فى مستقبل الأيام.

والله هو الموفق للسداد،

عاطف العراقى

القاهرة - مدينة نصر

فى ٩ سبتمبر ٢٠٠١م

مقدمة المؤلف

بسم الله، وعلى هدى من الإيمان بالله..

وبعد.. فكان يمكن أن يكون عنوان البحث هو «التجربة الصوفية بين الثنائية والواحدية» بغير إضافة كلمة «اعتقاد» أمام الثنائية، وبغير وضع كلمة «رؤية» أمام الواحدية؛ ولكننا تفكرنا في عنوان الموضوع فوجدنا أن التحديد يقتضينا أن تكون الثنائية مسبقة بكلمة «اعتقاد» بمقدار ما نجيء الواحدية نتقدمها الرؤية الخاصة كما تفرضها التجربة الباطنة في جوف صاحبها.. إنما الثنائية عقيدة عامة لا تحتاج إلى فيلسوف أو متصوف ليوضحها فيميط اللثام عن خصائصها وأشراطها في التصوف الإسلامى أو فى غيره من أنواع التصوف فى الحضارات والديانات الأخرى.

النظرية الإسلامية تقول: إن الله غير العالم، وإن الخالق غير المخلوق، وإن وجود المخلوق ليس هو وجود الخالق، فوجود الخالق مبين عن وجود المخلوق؛ فإثبات الإثنينية أو الثنائية بين الحق والخلق، بديهية إيمانية لا تحتاج إلى متصوف لكى يفسرها، لأنها بمثابة العقيدة يعتقدها كل مؤمن بوجود إله مغاير عن المخلوقين؛ ولكن الذى لا شك فيه أن الشعور بالوحدة ورؤية الوجود رؤية واحدة إنما هو اكتشاف متصوف، تقوم الرؤية الواحدة لديه على التذوق العالى والتجربة الفياضة بالإحساس العميق برّد الأمور كلها، صغيرها وكبيرها، حقيرها وجليلها؛ إلى الله، خالق هذا الكون كله بما فيه ومن فيه، فى وحدة متسقة يرجع الفضل فى اكتشافها الخاص إلى الصوفى، والصوفى وحده دون غيره.

ومن ها هنا؛ كان لزاماً علينا أن نقيم فكرة «التجربة الروحية» على اعتقاد الثنائية من جهة؛ ثم تطور هذه العقيدة في تجربة الصوفى الباطنة كيما تصير شمولاً لرؤية واحدة هى هى عين التجربة المعاشة، من جهة ثانية.

لكنما هذه التجربة ذاتها تتلمس بداءة الطريق - فيما يعيشه الصوفى ويعانيه من ألوان المجاهدات والرياضات - ثنائية تُفرِّق بين الخالق والمخلوق، وتدين الدين كله لعقيدة التنزيه.. ثم إذا هى تلبّست على الحقيقة فى ضمير المتصوف صارت رؤيته للواحدية دليلاً لا شك فيه على مقدار الوعى فى هاته التجربة، وعلى عمقها وخلوصها من التمييز والتفرقة فى مراحل الوعى المتأخرة حيث يرى الصوفى الله وحده ولا شىء معه، وذلك هو الوصول الذى عناء عظماء الطريق.

* * *

تبدو التجربة الصوفية فى ضمير الصوفى ذات شقين؛ شق بدائى يرمى إلى اعتقاد الثنائية، والآخر متطور وعميق يعتقد صاحبه فى الواحدية.. فما من متصوف عظيم إلا وهو يعتقد فى الواحدية ليجىء اعتقاده فيها آخر الأمر رؤية مباشرة خالصة من العلائق والأوشاب؛ أوشاب الغفلات وعلائق المحجوبين؛ إذ تصفو الرؤية لديه حتى ليرى أن «ما فى الوجود إلا الله»؛ لأنه كان رأى من قبل أن «ما من فاعل على الحقيقة إلا الله»^(١).

قد نجد ضرباً كثيرة تمثل التصوف الذى يعتقد أصحابه «الثنائية»، فلا تزيد التجربة الروحية فى تفصيلاتها على اعتبار التصوف فى الإسلام - إذا نحن قصرنا «التجربة الصوفية» على صوفية الإسلام فقط - إنما هو التصوف السنى الذى يمثل خير تمثيل فكرة الثنائية.. فتكاد تكون الشخصيات الصوفية التى ظهرت فى التصوف السنى تشكل تجربة روحية، حق القصد والإعتدال

فيها ظاهر غير مفقود، لكنها هي الثنائية بعينها؛ فلم يزل عندهم الفارق بين المخلوق والخالق أساس الطريق وغايته، ولم تزل الثنائية واضحة في التجربة الصوفية على الأقل في بدايتها في تنشئة المريد ووضع خطواته الأولى على عتبات الحياة الروحية.

لكن هذا لا يمنع من أن تكون الثنائية هي نفسها سُلماً أميناً تصعد معه تجربة العارف صعوداً خالصاً في مراتب التحقيق إلى أن لا يشهد غيراً ولا سوى بحال من الأحوال.. وهنالك تكون «الواحدية» في مضمون التجربة الصوفية متبطنة للثنائية.

تجىء التربية الروحية للمريد بداية تضع حداً فاصلاً يوجب الفرق بين الله والعالم، وأن العالم لا شيء بالقياس إلى الفكرة الإلهية وضخامتها.. تلك الفكرة التي ستطور في نفس الصوفي وشعوره لتكون حياته وعذابه ومصدر غبطته في هذه الدنيا ومبعث خوفه ورجاه. وكلما كان العالم بالقياس إلى الله ليس بشيء، كاد الاعتقاد في الثنائية يتلاشى تدريجياً من شعور الصوفي شيئاً فشيئاً كيما لا يرى إلا الله وحده هو الموجود وأن العالم وهم؛ وهنا محل الواحدية محل الثنائية في التجربة الصوفية، فإن الشعور بالله تعالى ووجوده والتأثر بهذا الشعور تأثراً ينتهي إلى الطاعة في حده الأدنى، وإلى رؤية الله وحده ولا شيء غيره لمن يهبه الوصول ويذيقه حلاوة اللقاء، هو عينه الشعور الذي يصاحب طبيعة هذه التجربة وفاعليتها الحية في جوف كل متصوف عظيم.

ها هنا تبلغ «الواحدية» أعلاها إذا هي حلت مكان «الثنائية».. وها هنا تبلغ التجربة الصوفية مداها الذي لا يغفل عن ذكره باحث ولو كان درس أعظم شخصيات التصوف الفلسفي.. فالتجربة الصوفية في الأصل هي شعور الصوفي العارم بالوحدة؛ فالعالم كله وحدة واحدة لا ثنائية فيها ولا تفرقة ولا

تميز، هي بالطبع تلك «الوحدة الإلهية». وإن هذا الشعور ليزداد ويتفاقم في نفس وإحساس المتصوّف كما تدلُّ عليه التجربة الصوفية عند صاحبها فلا يمكنه معها أن يتصور وجود عوالم أخرى؛ وأنه؛ ما دام التصوف قائماً في جوهره على تحقيق هذه التجربة الصوفية العميقة في جوف كل متصوف يراد له الوصول؛ فمن القواعد اللازمة أن نُقرّر في هذا الاستهلال أن التجربة الروحية هي الأساس والقاعدة التي يشترط قبولها من كل متصوف ظهر في الإسلام، وأن هذه التجربة تستقي روافدها من عين المضمون الذي يُشكّلها، وتتقوم به حقيقتها.

* * *

اختلف المحللون في مجال التصوف على وجه العموم، في شأن التجربة الصوفية.. هل هي تهدف إلى «الواحدية» باعتبار أن الواحدية ضرب من ضروب الهوية الخالصة، أم هي تهدف إلى «الثنائية» باعتبار أن الثنائية تعبير عن الاختلاف الخالص؟!.. ولما كانت التجربة الصوفية تتوزع بين الواحدية من جهة، والثنائية من جهة أخرى، فقد كان لزاماً على الباحث أن ينظر في أطوار هذه التجربة كيف تنبثق في وعي الصوفي بداية، ثم تتشكل عبر مراحل تطوره الروحي كيما تدل في النهاية على أخص ما يمكن أن يختص به الوجدان الديني الذي ينتسب إليه وتتقوم - من ثم - به مقوماتها، ثم تهدف - من بعد - إلى الواحدية إذا أريد لها - حسبما يرى المحللون من ورائها - أن تكون هوية خالصة، أو تهدف إلى الثنائية من منطلق أن هذه الأخيرة تعبر عن النظرية الدينية الرسمية كما هي وجدت في الأديان الكتابية: اليهودية والمسيحية والإسلام.

والتجربة الصوفية تصور بطبيعة الحال عمق الوعي الصوفي في مراحل نشأته وبداياته وتطوره، وفي خصائصه وأشراطه، وفي انتمائه إلى الواحدية

بغير كثرة وبغير تفريق؛ وفي كل مرحلة يظهر فيها هذا الوعي بصاحبها لغة معينة نجىء كما لو كانت بمثابة الطور الذى ينكشف للمتصوف إذا هو عبر عن تجربته الروحية، وقد لا يستطيع..!!

أى نعم.. قد تتلبس به حالة من الحالات العظيمة يصفها وليس هو بواصف، ويعبر عنها وليس هو بمعبر؛ ويتحقق منها أثناء التجربة وإذا أجراها لفظاً غار منه المضمون؛ ويحاول جاهداً أن يصور كل ما يعتمل فى داخله من لواعج ومعاناة، ومن شعور متوفز ووجدان طليق، ولكنه آخر الأمر لا يقدم إلا «حالة» يقال إنها فى الأصل تخضع لأشراط التجربة الروحية؛ إن لم تكن هذه الحالة التى يقدمها إن استطاع، هى بعينها أخص ما يميز التجربة الصوفية عن غيرها من تجارب لا يقال فيها إنها قائمة على الخبرة والتدريب والرياضة والمعاشة والسلوك.

وبحثنا هذا يتضمن تحليلاً للتجربة الروحية فى التصوف الإسلامى بين اعتقاد الثنائية ورؤية الواحدية، وكشفاً لما يمكن أن تكون فيه «الحالة» تعبيراً عن كل قول يقوله الصوفى، وتفسر - من ثم - إشاراته ومعارفه، ورموزه وشذوره، ونظرياته الكونية الكبرى..

إلى هنا؛ فأجد لزماً على أن أتوجه بأسمى آيات الشكر والتقدير إلى أستاذى الفيلسوف الكبير الدكتور عاطف العراقى على رعايته لكاتب هذه السطور رعاية كانت منذ اللقاء الأول به فى كلية الآداب - جامعة القاهرة؛ ولم يكن - يومذاك - يعلم عن حياة الفكر والثقافة إلا أطيافاً من هنا وشذرات من هناك؛ ما كانت لتؤهلّه للبحث والدراسة لولا أن وجد فى أستاذه إرادة حديدية وصلابة فى سياسة النفس واقتدارها على مجاوزة العراقيل؛ كان اتخذها التلميذ نموذجاً لحياته يحتذى...

وأى نموذج لأية حياة؟!..

هذا الأستاذ.. البسيط العنيف!!

المتواضع غاية التواضع، والمترفع غاية الترفع!!

هذا الأستاذ.. الذى أخلص للفكر إخلاص الصادقين، وتحمل تبعه الرسالة فى شجاعة العارفين، لا يعرف للّين ولا للهوادة طريقاً إذا اتصل الأمر بكرامة القلم وخيانة الواجب وزرابة الأمانة.

هذا الأستاذ.. الكامل المعطاء؛ بما يقدمه لتلاميذه من أطيب الخدمات؛ يُرسل الأشعة الكريمة على نفوس الأقربين من طُلابه ومريديه.. لكأنما هى الترياق ينزع الشفاء نزعاً من أوجاع المكائد وآفات الدسائس والأهواء؛ ولا عليه بعد ذلك إن كان نصيبه من الجزاء على العطاء مثل هذا الخذلان الذى يلقاه الشرفاء فى عالم منكود!!

هذا الأستاذ.. الذى رأيناه أمامنا يتألم من غدر الأصدقاء؛ لكنه يدفع الألم بقوة من معدن الروح وسلطان الضمير، هى هى القوة التى كانت عزاءه الوحيد يعتصم بها ويستجير بروافدها يوم أن حمل القلم وزاد عن ذمار الرسالة.

أى تكريم للإنسان أشرف من هذا التكريم؟! أفئن كان أهلاً للشكر فلا ريب كان أهلاً للحب وأهلاً للعطاء الوارف الفياض؛ لأنه - قبل هذا وذاك - أهلٌ لهاته العظيمة الإنسانية تمتاز بها عظمة العظماء فى معادن الرجال..

مجدى إبراهيم

القاهرة فى ٣٠ / ١٠ / ٢٠٠٠م

فى المبحث الأول

التجربة الصوفية ومضمونها الإسلامى

التجربة الصوفية ومضمونها الإسلامى

(١) المنهج الذوقى والتجربة الصوفية. (٢) طريق الكشف وأحوال التجربة. (٣) أبو يزيد البسطامى وتجربته الاتحادية. (٤) تجربة الحلاج: نظرية حلولية هى أم حالة شعورية. (٥) تبرير الغزالي للمنازلات الروحية. (٦) قوة الوجد فى حال الفناء وآثارها على الحلول عند الحلاج. (٧) الفتوة والتوحيد. (٨) التجربة الذوقية وفقد المضمون - الحقيقة فى نظر الصوفية - موازين التجربة فى فقه المضمون: (الكتاب الكريم). (٩) خطأ المنهج العلمى فى المقارنة بين التجارب الصوفية مع الغفلة عن شواهد المضمون. (١٠) الوعى الصوفى وصعوبة الفصل بين وحدة الشهودة ووحدة الوجود فى عين التجربة - انعدام الفاعلية العقلية فى جوف التجارب الروحية - منطق الوجدان والكشف فى وحدة الوجود - الحكمة الذوقية والتحقق بالإرادة. (١١) قيام فكرة وحدة الوجود عند ابن عربى على التجربة الصوفية لا على النظر العقلى والاستدلال المنطقى - مضمون التجربة فى وحدة الوجود.

أمامنا فى التصوف الإسلامى أشهر خمس تجارب تَمَثَّلَتْ فى أشهر الشخصيات التى ظهرت على أسمى طراز فى مجال الحياة الروحية العالمية، وكانت مشار اهتمام الباحثين العرب والمستشرقين. وفى كل تجربة من هذه التجارب الخمس تفرد خاص، وتنوع خاص، وتوجه خاص، ورؤية خاصة؛ والمجمل من ذلك كله هو أنه يستحيل دراسة شخصية واحدة من هذه الشخصيات العظيمة بغير النظر إلى مضمون التجربة الروحية فى أعماق أعماق هذه الشخصية.

- فأماما - أولاً - تجربة البسطامى (ت ٢٦١هـ) الاتحادية.

- وثانيا: تجربة الحلاج (ت ٣٠٩هـ) الحلولية.

- وثالثا: تجربة السهروردى المقتول سنة (٥٨٧هـ) الإشرافية.

- ورابعا: تجربة ابن عربى (ت ٦٣٨هـ) فى وحدة الوجود.

- وخامسا: تجربة ابن سبعين (ت ٦٦٩هـ) فى الواحدية المطلقة.

فإذا نحن أضفنا إلى هذه التجارب، تجربة الغزالى (ت ٥٠٥هـ) فى التصوف السنى والتى سطرها بصدق صادق لا شك فيه، فى «المنقذ من الضلال»؛ كانت التجربة الصوفية بحق هى عنوان الطريق، وهى هى مفتاح الحياة الروحية حين يراد لنا معرفة هذه «الحياة» على دقيق المعرفة وسلامة المطالب، ثم التعويل فى دراستنا - كل التعويل - على هذه الحياة الحية الفاعلة لا على الأقوال التى قيلت عنها، والتفسيرات التى تناولتها بين الرفض والقبول.

ويبقى فى التصوف - من بعدُ - ذلك التفرد الخاص لكل تجربة حيوية

نابضة بالحياة مع عدم تغيير المنهج أو تبديل المضمون؛ إذ إن تعدد وجوه الحسن، يقضى بتعدد الاستحسان، وحصول الحسن لكل مستحسن، كما قال الشيخ زروق فى قواعد التصوف^(٢): «فمن ثم، كان لكل فريق طريق. فللعامى تصوف حوته كتب المحاسبى، ومن نحا نحوه. وللنقى تصوف، رame ابن الحاج فى مداخله. وللمحدث تصوف، حام حوله ابن عربى، فى سراج. وللعايد تصوف، دار عليه الغزالى فى منهاجه. وللمتريض تصوف، نبه عليه القشيرى فى رسالته. وللناسك تصوف، حواه «القوت» و«الإحياء». وللحكيم تصوف، أدخله الحاتمى فى كتبه، وللمنطق تصوف، نحا إليه ابن سبعين فى تأليفه. وللطائعى تصوف، جاء به البونى فى أسرار. وللأصولى تصوف، قام الشاذلى بتحقيقه. فليعتبر كلُّ بأصله من محله».

وهذا يعنى أن التصوف مبثوث فى طوايا التوجهات الإنسانية، لكن يبقى التفرد الخاص الذى لا يخل بمضمون التجربة، فلا المنهج ولا المضمون يمكن لأحدهما أو لكلاهما أن يختلف فى أعماق التجربة الصوفية، فكل من يظن أن المنهج قد يتغير من صوفى إلى آخر فهو ظن ليس فيه يقين. وكل من يقطع أن المضمون يختلف من متصوف إلى غيره فهو قطع مشكوك فيه. وشاهدنا على ذلك؛ لفظة منهجية كان أقرها الغزالى فى تمييز كتابه «الإحياء» بخمسة أمور، فقال فى الأمر الخامس: إنه أراد أن يُحقق أموراً غامضة أعتاصت على الأفهام، لم يُعرض لها فى الكتب أصلاً، ثم قال - وهذا هو المهم فى تلك اللفظة المنهجية - : «إذ الكل - وهو يعنى جميع الصوفية - وإن تواردوا على منهج واحد، فلا مستنكر أن ينفرد كل واحد من السالكين بالتنبيه لأمر يخصه. ويغفل عنه رفقاؤه، أو لا يغفل عن التنبيه ولكن يسهو عن إirاده فى الكتب، أو لا يسهو، ولكن يصرفه عن كشف الغطاء عنه صارف»^(٣).

ففى هذه العبارات الغزالية قاعدة منهجية إذ سلطنا عليها أضواء

التحليل؛ ألفيناها ذات عمق يتضمن بعدين، **أولاهما**: أن جميع الصوفية بغير استثناء كانوا - بل ولا يزال منهم الكثير - متواردين على منهج واحد لا يختلف ولا يتغير ولا يقبل من بعد لوازِم التبديل. وأن هذا المنهج يكشف لنا عن وحدة المضمون. **وثانيهما**: أن جميعهم بعد ذلك متفردون ومتلفون؛ ذلك التفرد الذى يدل على عمق التجربة وحيويتها عند صاحبها، وهذا الاختلاف الذى يجيء فيه طراز القول مختلفاً كل المخالفة بين صوفى وآخر لا لشيء إلا لضرورة التنبيه لأمر يخصه وحده دون غيره، فى حين قد يغفل عنه رفقاؤه: وهذا هو مقياس التّفرد فى التجربة الروحية الخاصة تنكّى بغير شك على تفرد «المضمون» وامتيازه بخصائص التفرد والامتياز.

فلئن كنا بعد هذا قد أشرنا إلى تجارب أعظم الشخصيات التى ظهرت فى التصوف الإسلامى، فليس مرادنا فى هذا البحث أن نتوسع توسع إحاطة وشمول فى ذكر الأقوال التى قيلت عن هذه الشخصيات، وإنما تكفينا الإشارة العابرة التى بمقتضاها نكشف عن حيوية التجربة الروحية عند صاحبها، لتمييزها عن غيرها من التجارب، وعمّا إذا كانت ترمى إلى الثنائية أو تهدف إلى الواحدية. ولا يعنينا - فى هذا البحث - أن نلتزم الترتيب الذى ذكرناه، فلربما تحدثنا عن ابن عربى قبل الحلاج؛ لأن غرضنا هو المقارنة والتحليل للكشف عن الفكرة حيثما كانت، فالمعيار لدينا هو الفكرة لا الترتيب الزمنى.

وتجدر الإشارة إلى أننا اخترنا أشهر التجارب فى التصوف الإسلامى ليدور حولها الحديث عن التجربة الصوفية، ولا يعنى مثل هذا الاختيار أن التجارب التى لم ترد فى البحث ورود التفصيل كتجربة ابن الفارض (ت ٦٣٢هـ) وغيره من أكابر الصوفية، لا تعطى تصوراً لهذه التجربة، أو أنها لا تفيدنا إذ لم نذكرها، فهذا مما لا يخطر لنا على بال؛ إنما كان اختيارنا لمثل هذه التجارب المذكورة شيئاً نسبياً يوضح المقصود من جعل التجربة الصوفية

محوراً تدور على رحاه كافة الآراء الصوفية: سنية وفلسفية بغير استثناء. هذا، ولا يمكن لنا حصر جميع التجارب التي ظهرت في التصوف الإسلامى فى هذا النطاق الضيق من البحث، ولتكفى الإشارة العابرة لنحيط فيها القول إحاطة بمضمون التجربة وفاعليتها فى ضمير المتصوف الذى شاء اختيارنا عليه أن يكون موضع تحليل ذوقى لتجربته، كما نفعل مع العلاج، لتمييز تجربته الروحية والتذوقية بالبطولة النادرة والوجد العالى؛ ولتطابق خصائص تلك التجربة على سائر الموضوعات والعناصر التى تكلمنا فيها هنا. فالاختيار - من ثم - تمثيل وليس حصراً أو استقصاءً.

-٢-

من المحقق أن علوم الصوفية ذوقية كشفية، وأن عنصر الكشف فى هذه العلوم أعلى وأرفع من عنصر العقل، والتجربة الروحية فى أصولها وخصائصها تعتمد على ما يشرق فيها من كشوفات ليس لها فى العقل مدخل، فمن الكشف الذى هو طريق العارفين، تتوارد علومهم، ومن معدنه يتلقون أنوارها وأسرارها، ذلك الطريق الذى قال فيه ابن عربى: «الكشف هو الطريق الذى عليه أسلك، والركن الذى إليه استند فى علومى كلها»^(٤).

وقد لا يختلف الصوفية جميعاً فى اعتبار الكشف لباب المعرفة، فكل مذهب أساسه الوصول يقدم الذوق على سائر الإشكالات العقلية التى تظهر أمام المعالجة المنطقية للأفكار الميتافيزيقية، فالإشراقية مثلاً مذهب أساسه وهدفه «الوصول»، فإذا ما ظهرت أمام خصومه بعض الإشكالات العقلية والاعتراضات المنطقية؛ جاءت ردود زعيمه الأكبر «السهروردى»: «بأن مذهبه لا يخضع للأساليب المنطقية بل لدواعى الحدس الصوفى والمعرفة الذوقية وأن الذى لم يصل إلى هذه المرحلة لا يستطيع أن يستبطن النصوص الإشراقية ولا أن يفهم المدلول الروحى للرمز فيها»^(٥).

ولم يكن هذا بمستغرب على مذهب أقامه صاحبه على الذوق والكشف، فإن السهروردي يشير إلى أن حكمة الإشراق عنده مؤسسة على طريق الكشف، وأن جميع ما حصل له من معارف ضمنها كتابه حكمة الإشراق لم يكن بالفكر والنظر العقلي بل كان بالذوق^(٦)، فإن الفكر لم يكن هو محصل حكمة الإشراق، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه - كما قال - حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ما كان يُشككُني فيه مشكك^(٧).

وربما كان هذا الطريق، طريق الكشف، هو سبب الإنكار على علوم الصوفية ومعارفهم اللدنية، ومنه ما قاله ابن عربي نفسه: «إنما كان الناس ينكرون على أهل الله تعالى علومهم لأنها جاءت أصحابها من طريق غريبة غير مألوفة وهي «طريق الكشف». وأكثر علوم الناس إنما جاءت من طريق الفكر، فلذلك كانوا ينكرون على كل ما جاءهم من غير هذا الطريق، وما كل أحد يقدر على جلاء مرآة قلبه بالمجاهدة والرياضة حتى يصير يفهم كلام أهل الله ويدخل دائرتهم، ولكن لله في ذلك حكم وأسرار»^(٨).

وكلام ابن عربي هذا، صريح وقاطع في اعتبار الكشف أهم الثمرات العلوية في الطريق الصوفي، وهذا ما يجعلنا نختلف أشد الاختلاف مع المغفور له الدكتور محمد مصطفى حلمي، حين أراد أن يثبت التمايز بين منهج ابن الفارض في وحدة الشهود، ومنهج ابن عربي في وحدة الوجود Pantheism، فذكر عبارة ليست في محلها على الإطلاق وذلك حين قال: «ولعل أول ما يظهر من ابن عربي هو أن ثقته في «الأحوال» وما ينشأ عنها من الشهود والكشف ليست ثقة قوية»^(٩).

فهذا بغير جدال عسف في الاستدلال ينبثق عنه تعسف في التخريج، فإذا نحن اعتبرنا «الحال» محوراً تدور عليه التجربة الصوفية، وإنه لحال

موصوف من قبيل الصوفية أنفسهم بأنه المنزلة الروحية التى يتصل فيها العبد بربه، أو يتصل فيها المتناهى باللاستناهى لتتحقق أسمى آيات الواحدية؛ وإذا نحن اعتبرنا «الحال» بأنه موصوف من قبيل الصوفية بالمنزلة الروحية التى يحصل لهم فيها الإشراف، ويفيض عليهم فيها العلم الذوقى، وإنه لحال كأحوال العقل الواعى.. وإلا لكان خضوعه للعقل وقوانينه ضربة لازب.. لكأنما هو حال من أحوال الوجود الباطن المتحفز للإعلان عن نفسه فى كل ضروب النشاط الروحى (١٠).

أقول؛ إذا نحن اعتبرنا «الحال» لب لباب التجربة الصوفية، أمكننا القول: إن تقرير القاعدة الأساسية فى التجربة يعتمد الصبر على مشقة المجاهدة والرياضة. وأن ثمراتها العلوية هى المعارف الكشفية تتوارد فى حال قيل فى شأنها هى «حال الفناء».

- ٣ -

ولربما كانت تجربة البسطامى الاتحادية إنما هى تجربة يمكن تأويلها وتفسيرها بما يتغشى الصوفى من رؤية الحق فى حال الفناء، وفى هذه الحال لا يشهد الفانى صفته، بل يشهدها مغمورة بمغيبها، وهو نوع من اللذة التى توفى على رؤية الأشياء، بل على رؤية الألم؛ وإذا أردنا مثلاً على تلك الحال، كان ما جرى لصويحبات يوسف عليه السلام أقرب الأمثلة إليها؛ ففناء أوصافهن، وما ورد على أسرارهن من لذة النظر إلى يوسف، فيه من الغيبة عن ألم ما دخل عليهن؛ تقطيع أيديهن (١١).

وقياساً على ذلك، نجد حال البسطامى قريبة الشبه بهذه الغيبة، ففى تفسير حقيقة قوله: «سبحانى!.. سبحانى!» ضرب من جذبة الغيبة، بل هو كل الجذبة فى الغيبة عن النفس، وعن الصفة، وعن الحال.. نعم.. حتى عن

الحال...!! - كما قال - : «للخلق أحوال، ولا حال للعارف، لأنه مُحَيَّت رسومه وفُنِّيَتْ هُويَّته بهوية غيره وغُيِّبَتْ آثاره بآثار غيره» (١٢)، فلم يشهد في هذه الحال سوى الحق: الله في نومه، والله في يقظته، والله في موافقته وتوفيقه، والله في مطالعته ومناجاته.. كُلُّ العارف كُلُّه لله، فهذه هي التجربة وتلك هي الحال.. ومما رواه السَّهْلَجِي عن قول البسطامي: «سبحاني!.. سبحاني!» أنه أعظم من أن يفهمه مُفْهَمٌ أو يعلمه عالم إلا بعد فناءه عن نفسه بكليته حتى يبقى الحق بالحق مع الحق؛ فهي إشارة منه إليه.. وإنها لإشارة إلى تنزيه الرجال بعد إدراك الكمال ونهاية الجمال وغاية الجلال، والقرار على حال ليس وراءها حال (١٣).

من أجل هذا، لم يكن أبو القاسم الجنيد (ت ٢٩٧هـ) مُخْطئاً حين عَدَرَ البسطامي في حال فناءه مع محبوبه، ثم أول شطِيعاته بما يتفق وطبيعة هذه التجربة الروحية الخاصة والفريدة؛ وإن كان وصفه بأنه: لا يزال - مع عظيم إشاراته - في طور البداية والتوسط، ولم يسمع منه نطقاً يدل على المعنى الذي ينبئ على الغاية والكمال والنهاية (١٤)؛ لكن وصف الجنيد للبسطامي بهذه العبارات يشي بالفوارق الروحية في تجارب العارفين، فالأول صاحب رسوخ وتمكين، والثاني رب غلبة وشطح وتلوين في حال الفناء (١٥).

ولم يكن هذا الوصف كذلك من جانب الجنيد بمانع له عن تقديم العذر لأبي يزيد؛ إذ كان شطح البسطامي تعبيراً عن حال الفناء الصوفي الذي هو مزلة قدم الرجال، لا يفسر إلا في ضوء التجربة الروحية يخوض غمارها صاحبها أو الذين يشاركونه التجربة ويتذوقون معه الحال: قيل للجنيد إن أبا يزيد يقول: سبحاني.. سبحاني!! ما أعظم شأنى!.. فقال: «إن الرجل مستهلك في شهود الجلال، فنطق بما استهلكه، أذهله الحق عن رؤيته إياه فلم يشهد إلا بالحق فنعته» (١٦)، فنطق به، ولم يكن من علم ما سواه ولا من التعبير

عنه ضناً من الحق به.. ألم تسمعوا مجنون بنى عامر لما سئل عن اسم نفسه فقال: ليلي!! فنطق بنفسه ولم يكن من شهود إياه فيه» (١٧).

-٤-

فالفناء على هذا، حالُ الصوفي في تجربته الروحية، موصولاً بالله، مَمَحَى الرسوم، فأنى هويته بهوية غيره، مغيباً آثاره بآثار غيره كما قال البسطامي. لكن تجربة البسطامي الاتحادية ليست كتجربة الحلاج الحلولية في حال الفناء، وإن كان الحلاج قد أشار إلى حلول «الهوية الإلهية» في «الأنية الإنسانية» وهو مع هذا الحلول الذي يصفه لا يزال شاعراً بالحجاب بينه وبين الله، يمنعه من الشهود التام والفناء بالكلية، وليس هذا الحجاب سوى تعينه عن إدراك الحق؛ أى «الذات» أو «الأنى» التى دعى الله أن يرفع حجابها عنه لتتجلى له الذات الإلهية. وهو يثبت الواحدية الخالصة وحلول الهوية الدائم ثم لا تزال «الأنى» الحلاجية تنازعه فيدعو الله أن يرفعها، وفي نزاع «الأنى» الحلاجية إثبات الثنائية بين الطبيعة الإلهية أو اللاهوت، وبين الطبيعة البشرية أو الناسوت، وذلك حين يقرر قوله: «من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر» (١٨).

ومن عباراته الأخاذة فى إثبات الواحدية وإرادة «الحلول» قوله (١٩):

حَاشَايَ حَاشَايَ مِنْ إِثْبَاتِ اثْنَيْنِ
أَنْتَ الْمُنَزَّهَ عَنْ نَقْصٍ وَعَرْشَيْنِ
هُوِيَّةُ لَكَ فِي نَاوَسَوْتِيَّتِي أَبَدًا
كُلُّ عَلَى الْكُلِّ تَلْبِيسٌ بَوَجْهِينِ
بَيْنِي وَبَيْنَكَ إِنِّي يُنَازِعُنِي
فَارْقَعْ بِأَنْيَاكِ إِنِّي مِنَ الْبَيْنَيْنِ

ومعنى البيت الأخير: أى أنه يوجد بينى وبينك يا إلهى «إنى» إنه أنا؛ يعذبنى فأتوسل إليك أن تزيل «بأنيك»، أى بأت «إنى» أى إنه أنا، تزيله من «البن» أى من بيننا نحن الاثنين^(٢٠).

وفى غمرة التجربة يحصل «الحلول» ولا حلول على الحقيقة إذ كان مجرد شعور؛ وفى غمرة التجربة لا يزال الحجاب الإنى موجوداً، والتعين مشهوداً حتى ولو ارتفعت الحجب وزالت التعينات.. نقل «ماسنيون» عن صدر الدين الشيرازى قوله: «لا يزال العالم فى حجاب أنيته عن إدراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصبر مانعاً عن الشهود. ولم يبق له حكم، وإن أمكن أن يرتفع تعينه وأنيته عن نظر الشهود، يكون حكمه باقياً»^(٢١).

ووضوح المعنى فى تلك العبارات مما ينفى الحلول الخالص عن العلاج، فإن الفرق أوضح من أن يحتاج إلى بيان، بين غلبة الوجد وهيمان السكر، وبين تأكيد الحلول الخالص يفهمه الباحثون من وراء عبارات العلاج على أنه نظرية متكاملة فى الإلهيات، كما يذهب إلى ذلك «نيوكلسون»^(٢٢)، فقد عبر هو نفسه عن سكرة أنوار التوحيد حين قال: «من أسكرته أنوار التوحيد، حجبته عن عبارة التجريد، بل من أسكرته أنوار التجريد، نطق عن حقائق التوحيد؛ لأن السكران هو الذى ينطق بكل مكتوم»^(٢٣).

ومعنى ذلك، هو أن كل ما نطق به العلاج من عبارات توهم بالحلول الخالص؛ إنما كانت - فيما يتراءى لنا - من فعل هذه الغيبة السكرانة بجلال أنوار التوحيد؛ تستند فى الأساس إلى ثمرة الوجد الفياض والعاطفة الدينية العارمة بقوة الشعور بالمعية الإلهية، والتى يعز وجودها ويندر إلا فى كبار الروحانيين؛ وأن هذه العاطفة القوية وذلك الوجد الفياض لم نجد لهما أثراً ذا بال ونحن لا نفقه آثارهما بمعزل عن مضمون التجربة الصوفية المعاشة، وأن

هذا المضمون الثائر ليشكّله - فيما نرى - ذلك الاعتقاد الدينى المستمد من أصل العقيدة يتنسب إليها المتصوف بغير تحايل - كثير أو قليل - فى نسبته إلى أصول ومصادر خارجة عن إطار المضمون.

ولم يكن «نيوكلسون» قريباً من الصواب، حين ذكر: أن عبارة «أنا الحق» التى نطق بها الحلاج لم تكن صرخة جذب ولا كلمة شطح، وإنما كانت عبارة لخص فيها نظرية كاملة فى الإلهيات منصبة بصيغة صوفية. ولم تكن هذه النظرية الأولى من نوعها فحسب، بل كانت فى صميمها وجوهرها من وضع الحلاج نفسه^(٢٤)، فهذه النظرية استند فيها الحلاج إلى الأثر اليهودى المشهور، أعنى قولهم «خلق الله آدم على صورته» (بإعادة الضمير فى صورته إلى الله لا إلى آدم). فكان قول الحلاج: «أنا الحق» معناه أنا صورة الحق الخالق، وبهذا يكون مذهبه مذهب حلول لا اتحاد^(٢٥)، ثم إن الحلاج فى واقع مذهبه ينتمى انتماءً مباشراً لمذهب الخلاص المسيحى، الذى يؤكد أنه لا سعادة إلا فى خلاص الروح من حجابيه وهو الجسد، ولا وصول إلى الله، أو لا حلول لله فى الإنسان، إلا بتحطيم الحجب المانعة وهى الشرائع والعبادات والرسوم الشكلية. لهذا سعى الحلاج برأسه وقدميه لتحطيم هذه الحجب، وإنه أكد الحلول الخالص حين طلب محو صفاته التى يشعر إنها لم تزل عائقاً له دون الوصول إلى الله، ولغرض حلول الصفات الإلهية فيها؛ وأن الحلاج حينما نطق بعبارته «أنا الحق» نطق بها وهو على وعى بما نطق، لأنه أراد تأكيد ثنائية الطبيعة الإلهية، فى اللاهوت والناسوت، وهما المصطلحان، اللذان اقتبسهما الحلاج عن الفلسفة المسيحية^(٢٦).

ولا يعزب عنا مثل هذه الميول الدفينة التى كانت لنيوكلسون - ومن تابعه من الباحثين العرب فى رأيه هذا ولم يستطيعوا الرد عليه، ولا ندرى.. لماذا؟! - حين أراد أن يجعل من الحلاج نصرانياً خالصاً، وأن يجعل من

عباراته ونماجه الصوفية إمتداداً لا يخرج عن النظرية المسيحية فى اللاهوت والناسوت، ولم يضع نيوكلسون - لا هو ولا أتباعه - فاعلية التجربة الصوفية موضع الاعتبار؛ فعلى هذه التجربة وحدها تقاس عبارات الحلاج إذا نحن أردنا أن تكون أقواله مجردة عن المصادر الخارجية قريبة كل القرابة من مصدر «المضمون» تشكله التجربة الروحية فى حال الفناء.

فلئن كنا قد اصطللحنا - فيما تقدم - على أن التجربة الصوفية إنما هى المنزلة الروحية التى يبلغها العبد فى اتصاله بالله، ويطلق عليها الصوفية أنفسهم اسم «حال الفناء» اصطلاحاً دقيقاً للتعبير عن هذه التجربة، فإن أقوال الحلاج وعباراته لا تفسر حق التفسير إلا فى ضوء هذه الحال وتلك المنزلة. فكل ما كان يستشعره الحلاج من حلول لم يكن حقيقياً بمقدار ما كان مجازياً يتم فى حال الفناء فى الله. وقد نقل عنه أبو عبد الرحمن السلمى فى طبقاته قوله (٢٧): «ما انفصلت البشرية عنه، ولا اتصلت به».. فليس انفصال البشرية عن الله، ولا اتصالها به يعنى شيئاً عند الحلاج إلا أن يكون الإنسان - الذى خلقه الله على صورته - هو موضع التجلى الإلهى، فهو من هذه الجهة: جهة التجلى، متصل بالله غير منفصل عنه بهذا المعنى، ولكن تجلى الله للعبد أو ظهوره من حيث صورته فيه، ليس يعنى اتصالاً بالبشرية حقيقياً، بل هو شعور مجازى ولا يزيد. والحلاج يشعرنا صراحة بالفرق بين العبد والرب (٢٨)؛ فليس قوله بالحلول إذن حقيقياً، وإنما هو مجرد شعور نفسى يتم فى ظلال التجربة الصوفية، وفى غشية السكرة التى تعتري العبد فى حال الفناء؛ ومن هنا صدرت أقواله المشعرة بالحلول كقوله (٢٩):

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتَهُ
سِرّاً سَنَّا لَاهُوتَهُ الثَّاقِبِ

ثُمَّ بَدَأَ الْخَلْقَ — ظَاهِرًا
فِي صُورَةِ الْأَكْلِ وَالشَّارِبِ
حَتَّى لَقَدْ عَايَنَهُ خَلْقُهُ
كَلْخِظَةِ الْحَاجِبِ بِالْحَاجِبِ

ولعل النظرية الحلاجية فى تجلى الله للإنسان لم تكن حلولاً خالصاً بمقدار ما كانت رؤية شعورية تحدث فى حال الفناء، فى التجربة الصوفية، أو فى لحظات استهلاك الناسوت فى اللاهوت حين يصفو الأول ويرقى فيظهر سنا اللاهوت من حيث إنه المظهر الذى يتجلى فيه الحق. والحب هو الذى يظهر هذا التجلى، فجوهر الذات الإلهية هو الحب؛ وبالحب وحده امتزجت طبيعة اللاهوت بالناسوت كما يمتزج الخمر بالماء: فإن «الحق» أحب ذاته قبل الخلق فى وحدته المطلقة، وبالحب تجلى لنفسه فى نفسه، فلما أحب أن يرى ذلك الحب بعيداً عن الغيرية والثبوتية فى صورة ظاهرة، أخرج من العدم صورة من ذاته لها جميع صفاته وأسمائه، فكانت هذه الصورة الإلهية آدم الذى تجلى الحق فيه وبه، وبهذا المعنى قال: وقد دلّ دليل الحب.. أن القرب تلبس.. وما آدم إلّا.. ومن فى البين إبليس (٣٠).

-٥-

إذا لم تكن عبارات الحلاج وأهمها عبارته «أنا الحق»، التى لاقى فى جرائرها حتفه الأخير فى بطولة فذة منقطعة النظر، ناشئة عن فيض العاطفة الدينية وغزارة الوجدان؛ وإذا لم تكن هذه العبارة وغيرها من أقوال الحلاج، صادرة عن صرخة جذب وكلمة شطح غلبت الفانى حال غيبته فى أنوار التوحيد حتى أسكرته هذه الأنوار، فنطق بكل ما هو مكتوم تماماً كما يكون كلام العاشق فى حال سكره كما وصف هو نفسه فيما تقدم.. إذا لم تكن

عبارات الحلاج خاضعة لحال الفناء لبطل عذر الغزالي الذي قدمه للبسطامي والحلاج في «مشكاة الأنوار»^(٣١)، وهو أدرى الناس بطبيعة التجربة الصوفية وفناء الفاني فيها، وهو أقرب الناس إلى فنون التحليل الذوقي، الذي يصف به هاته المنزلة الروحية يبلغها العارفون؛ لأنه الرجل الذي خاض عباب التجربة خوض الجسور لا خوض الجبان المخدول، فدون في المشكاة اتفاق العارفين - بعد العروج إلى سماء الحقيقة - على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق. وفي عباب هذه الرؤية تنتفي عنهم الكثرة بالكلية، ليكون استغراقهم بالفردانية المحضة استهواء لعقولهم؛ إذ لا يبقى فيهم متسع لذكر غير الله، ولا لذكر أنفسهم أيضاً!.. وفي هذا المقام الجليل صاروا كالمبهوتين فيه، وسكروا سكرًا وقع دونه سلطان عقولهم، فقال بعضهم: «أنا الحق»، وهو يعنى الحلاج، وقال الآخر: «سبحاني، ما أعظم شاني» والإشارة فيه إلى أبي يزيد البسطامي.. وكلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى. فلما خف عنهم سكرهم، وردوا إلى سلطان العقل، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل يشبه الاتحاد، مثل قول العاشق في حال فرط عشقه - كما قال الحلاج - (٣٢):

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا
نَحْنُ رُوحَانِ حَلَّلْنَا بَدَنًا

ثم قال الغزالي: «وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحال فناء»، بل «فناء الفناء»، لأنه فنى عن نفسه، وفنى عن فئاته، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال، ولا بعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه. وتسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحاداً، وبلسان الحقيقة «توحيداً»؛ ووراء هذه الحقائق أيضاً أسرار لا يجوز الخوض فيها»^(٣٣).

لسان المجاز شيء، ولسان الحقيقة شيء آخر:

لسان المجاز يُقرُّ الاتحاد ويجيز الحلول.

ولسان الحقيقة يتبطن «التوحيد» ويستوفي معاني «الوحدة».

ولكنها وحدة شهود يدركها العارف في حال الفناء، في هاته التجربة الصوفية وفي «مضمونها المُثَقَّل بالخبرات الروحية، فإن العارفين الذين لا يرون في الوجود إلا الواحد الحق، لا يشعرون في حال وجدهم أو فنائهم إلا بوحدة شاملة لا يشهدون فيها إلا الله، ولا يكون في تجربتهم متسع لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم؛ ولأجل هذا، يصيح بعضهم بقوله: «أنا الحق» كما فعل الحلاج، ويصيح الآخر بقوله: «سبحاني، ما أعظم شاني!». ولكن هذه «وحدة شهود» لا «وحدة وجود». والشعور بوحدة الشهود حال عارضة سرعان ما تزول عندما يردُّ الصوفي إلى سلطان العقل ويعرف «أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط عشقه: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا». ولسان المجاز يجعل من هذا الشعور حلولاً، في حين يجعل لسان الحقيقة من نفس هذا الشعور توحيداً، أي توحيداً بمعنى أنه لا يشهد في الوجود إلا الله وحده (٣٤).

-٦-

لقد كانت هذه النشوة الروحية الغامرة عند الحلاج «تُنشئ لهيباً بين تلك السرائر»؛ هي مواجيد حق تفعل أفاعيلها في عين التجربة لا بمعزل عنها، ولم تكن قوتها الروحية حالتشذ سوى ذلك الاستهلاك الذي يحدث في حال الفناء: استهلاك الناسوت في اللاهوت، وفناء الأول في الثاني، وأنه ليشير إلى هذا بقوله: «أيها الناس، إنه يحدث الخلق تَلَطُّفاً فيتجلى لهم، (والخطاب هاهنا موجه إلى الله)، ثم يستتر عنهم تربية لهم، فلولا تجليه لكفروا جملة،

ولولا ستره لفتنوا جميعاً، فلا يديم عليهم إحدى الحالتين، لكنى ليس يستتر
عنى لحظة فاستريح؛ حتى استهلكت ناسوتيتى فى لاهوتيته، وتلاشى جسمى
فى أنوار ذاته، فلا عين لى ولا أثر، ولا وجه ولا خبر» (٣٥).

فهذا الوجد العالى الذى لا وصف له ولا حد، يعين الباحث من ورائه
على فقه «المضمون» إذا توخاه، ففى هذه الحالة الوجدانية الإستهلاكية، حالة
الفناء، يكون الوجد أقوى ما يكون وأغزر، وإنه ليزداد قوة وغزارة إذا أثمرت
صرخاته نظريات كبرى لها خطورتها فى مجال الدين والأخلاق، وكلما
نظرنا إليها بعيداً عن تناول التجربة الصوفية؛ ألفيناها شطحات لا يضبطها
عقال الشرع والعقل.. فأنتى للعقل أن يضبط صرخة كونية عظمى جاوزت
مدركاته وحدوده؟!.. وأنتى للشرع أن يحفظ هذه الوثبة الروحية المقدسة فى
لقاء الواحد؟!.. وفيم الشك فى وثبات العاطفة وجذوات الوجدان، إلا أن
يكون شك الفقير المعدم من حلاوة التذوق والتجريب؟!.. إنما التجربة،
والتجربة وحدها تجعلها قوة أعلى من الشطح وأقرب إلى غزارة العاطفة
وفيض الوجدان. إن التجلى الذى أشار إليه الحلّاج ليشى بتلطف الخالق على
المخلوقين، وبقدر ما يتجلّى يستتر ويخفى على الأوهام، ولا دوام للتجلّى كما
لا دوام للتستر والخفاء، ولم تكن صرخته الكبرى «أنا الحق» إلاّ ضرباً من
ضروب هذا التجلى؛ مظهراً من مظاهر ظهور اللاهوت فى الناسوت من
حيث أنه المظهر الذى يتجلّى فيه الحق؛ والذى عبر عنه بعباراته الوجدية
السابقة: «لكنى ليس يستتر عنى لحظة فاستريح، حتى استهلكت ناسوتيتى فى
لاهوتيته؛ وتلاشى جسمى فى أنوار ذاته، فلا عين لى ولا أثر، ولا وجه ولا
خبر».. وتنطلق عباراته الغريبة من نفس ذلك الجنس، فكان يصيح فى
الأسواق وهو فى حالة من الجذبة والطرب: «يا أهل الإسلام! أغيثونى! فليس
(أى الله) يتركنى ونفسى فأنس بها، وليس يأخذنى من نفسى فاستريح منها،
وهذا دلال لا أطيعه» (٣٦).

وربما كان هذا الدلال الإلهي الذي استشعرته نسمة الحلاج وموجدته، يفسر لنا هاته التجربة الصوفية بين رؤية الواحدية، والردة مرة أخرى إلى الثنائية؛ فهو لا يفنى فناءً كاملاً تماماً بحيث يبقى في المعية الإلهية على الدوام، وهو لم يزل شاعراً بالإنثينية الظاهرة خلال حجاب النفس وشهود «الأنا»، فالأمر كله حيرة في تيه، وتيه في حيرة، فلا إلى الواحدية الخالصة ينتسب ولا إلى الثنائية البادية يترك وينساق، لكنما يفنى في الأولى في حال، ثم يبقى في الثانية في حال أخرى، ومن هنا كان الدلال الذي لا يطاق؛ ولم يزل يجتهد في التقرب والإقبال على الله لتكون الواحدية مآثرته الدائمة ووجهته الباقية التي لا وجهة له بعدها. وفي غشية الفناء وغلبة الحال، يتأكد هذا الشعور المتوفر وذلك الوجدان الطليق من عقابيل السطوات الروحية، وإنه ليعبر عن هذا حين يقول: «إذا استولى الحق علي قلب أخلاه عن غيره، وإذا لازم أحداً أفناه عمن سواه، وإذا أحب عبداً حثَّ عباده بالعداوة عليه، حتى يتقرب العبد مُقبلاً عليه» (٣٧).

إنه لشعور حر طليق...!، وإنها لتجربة إنسانية، كم التوفيق الإلهي فيها أعظم من كم الجهد الذاتي والاعتماد على النفس، فليس الأمر إذن كما أدعاه «نيوكلسون» من أن عبارته «أنا الحق» معناها «أنا الحق الخالق» يقيم بها نظرية متكاملة في الإلهيات منصبة بصيغة صوفية، فهذا إدعاء غير موفور النصيب من الصحة والصواب. وما كان يمكن أن يكون رفضنا لمثل هذا الإدعاء مقبولاً بغير النظر إلى تجربة الحلاج الصوفية يجيء فرط الوجد وقوة العاطفة من أهم خصائصها الشعورية الفاعلة.

ومما نقله ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) في معرض قول الحلاج: «بيني وبينك أنى يزاحمني..»، عن السهروردي إنه قال: «بهذه البقية التي طلب الحلاج رفعها تصرف الأغيار في دمه» (٣٨)، وقد تابع السهروردي في قوله هذا نصير

الدين الطوسي؛ ومرد قول السهروردي هو أن الحلاج بصرخته تلك قد أعطى حق «تصرف الأغيار بدمه» (أى منح الآخرين حق إراقة دمه) وأن هذه الصرخة لتشهد بأن الله أجاب دعوته المشهورة:

بَيْنِي وَبَيْنَكَ إِنِّي يُنَازِعُنِي
فَارْفَعْ بَانِّيكَ إِنِّي مِنَ الْبَاسِ

لقد تجاوز الوجد الأعلى - على حد تعبير وتعليق ماسينيون - تجاوز الليل، لا ليل الحواس ولا النفس، بل ليل الروح، وصار إدراكه بسيطاً، وكمال كلمة الحضرة «كُنْ» ليس مجرد «صرخة».. كاملة المفهوم «توقظ النائم»، إنما هي إدراك لكلمة عقلية توضح سر الوحدة. ودم الشاهد (على الوحدة) المراق بفضل الشوق الأعلى يرتفع بروحه إلى «شاهد القدم»؛ تلك «الروح» التي تعلن هنالك اعترافها المتواضع بالحق الخالق، وتعلن بلوغها النهائي إلى الرحمة (الأبوية) اللانهائية، والأخوة المقدرة من قبل، وقد استعادت حالها؛ حتى الوصول إلى المساواة مع أى مخلوق إنسانى هالك، فى عبادة للخالق معبودة معاً..» (٣٩).

إن هذه الكلمات العظيمة التى سجلها قلم الفقيه العلامة «ماسينيون» لتطلعنا بدورها على عظمة الشخصية الحلاجية بصفة خاصة، وإنها أيضاً لتجعل من الوجد الروحى غاية ما يبلغه طموح الواجدين إدراكاً لسر الوحدة، على المعنى الذى يقرره الوزير لسان الدين بن الخطيب فى كتابه «روضة التعريف» (٤٠) حين قال: «أول ما يكشف به العارف، أن تبدو له أفعال الحق واحدة الظهور من غير ستر، ثم يشعر بالمعية التى لا تفارق الموجودات فى حياة ولا فى موت، ولا فى دنيا ولا فى آخرة، فإن قامت، فَبِهَـا قامت، وإن قعدت فَبِهَـا قعدت، ثم يغيب عن رؤية الأغيار، وعن نفسه، ويذهب مع الذاهبين».

وفى هذا الذهاب إدراك - لا ككل إدراك ولا كآى إدراك - لسر الوحدة فى الشعور بالمعية التى يتبعها الغيبة.. أى نعم: هو إدراك يدق ويخفى على الدلالة اللسانية: حالة علوية صادقة ليس فى دلالة اللفظ ما يدل عليها؛ وسرها مخبوء فى خفائها ودقتها، وهى مع ذلك تدرك بإدراك لا كآى إدراك.. إنه إدراك العارفين ومن ذاق مذاقهم وجرب مشاربهم على الحب، وعلى السعة، وعلى التسليم لسلطان الحال.

إن «ماسينيون» ليلغ مرفأه الأمين حين يضع العلاج موضعه الذى يليق برجل طمرت لديه وثبات العاطفة وبلغ الوجد به مبلغه كيما يجىء دليلاً على معدن الإمتياز والتفرد بين عظماء الرجال فى جميع الأمم حين يقول: «... إذا كان صحيحاً أن الولي (الذى تحوله الأبدية إلى نفسه آخر الأمر) لا ينال صورته النهائية إلا بعد موته، فلا بد لنا أن نحاول الآن إيجاز المراحل البطيئة الصعبة لإدماج هذا الرجل المؤله بعشق الواحد فى داخل الشعور الدينى للأمة الإسلامية تدريجياً من جديد، هذا الرجل الذى أراد أن يموت مطروداً من حظيرتها كيما يكتمل الإسلام فى وحدة عبادة تنتظم جميع الناس؛ وهو إدماج كان أبطاً من إدماج «جان دارك» فى وعى الأمة الفرنسية، ولكنه أسرع من إدماج المسيح فى الأمة الإسرائيلية التى كان هذا الإدماج صورتها الأولية مع اعتبارنا لكل الفوارق التى هنالك فيما بينهما» (٤١).

هذه كلمات عالم بحائنه يريد أن يرقب مراحل الإدماج الحيوى لهذه الشخصية العظيمة داخل الشعور الدينى للأمة الإسلامية؛ وإنه لينفذ إلى صميم هذا الشعور حين ينفذ إلى صميم الوعى العميق الذى توافرت مواهبه وعطاياه لدى العلاج. ثم يتغلغل فى «مضمونه» ويفتش فى خباياه ليستخرج لنا سمات البطولة التى تعلو على قطيع الجماعات، ويهون فى سبيل التفرد الذى تمتاز به ملاقاته المنون على التعذيب والتنكيل وتقطيع الأطراف وحرق الأشلاء.

وليكفى من النص المذكور - بغض النظر عن مقارناته وفوارقه - أن نشير إلى عبارات مثل: «هذا الرجل المُوَلَّه بعشق الواحد».. «هذا الرجل الذى أراد أن يموت مطروداً من حظيرتها كيما يكتمل الإسلام فى وحدة عبادة تنتظم جميع الناس».. يكفينا من النص تلك العبارات، لنذكر إلى أى مدى كانت عظمة هذه الشخصية المُوَلَّه بعشق الواحد، والتي لم تكن «الوحدانية» لديها مجرد كلمة يطلقها لسان، وإنما كانت حياة فياضة بالعشق ولو لاقى صاحبه فى سبيله أطايب المنون، ومأساة رجل كالحلاج أو السهروردي هى أن كلاهما استطاع أن ينطق بشهادة التوحيد، دون أن يشهد الناطق على نفسه (يشهد بأنه «الشاهد»!) فإن رسالة الوحدانية المطلقة لا يمكن أن تتم دون أن تجلب عليه الكفر، ولا يظل مخلصاً مؤمناً إلا تحت مظاهر الكفر والجحود (٤٢).

-٧-

إنما الفتوة تقضى مثل هذا الإخلاص الذى يدرك فيه صاحبه أسرار التوحيد، ولأجل هذا قال: «لو رجعت عن دعواى وقولى (أنا الحق) لسقطت من بساط الفتوة» (٤٣).. والفتوة.. ما الفتوة؟!.. إن لم تكن فرعاً من فروع الأخلاق: أخلاق كبار العارفين، وهو ألا تشهد لك فضلاً، ولا لك حقاً، ولهذا الفرع أوراق، الأولى: ترك الخصومة والتغافل عن الزلة والأذية. والثانية: تقرب من يقصى وإكرام من يؤذى، من غير كظم ولا مصابرة، والثالثة: ألا يوقف فى الشهود على الرسوم (٤٤).

ومن عرش الفتوة الذى تربع عليه واستطال، صدرت آخر ما فاه به من كلمات - كما رواه بعض الشهود: «إلهى!.. إذا كنت تتودد إلى من يؤذيك، فكيف لم تتودد إلى من يؤذى فيك؟!»، وأعلن شهادة التوحيد الشرعية

الإسلامية فقال: «حسب الواحد إفراد الواحد له»^(٤٥). ومن تلك الفتوة الفتية الصابرة، نشأت التناظرات التي أقامها مع إبليس وفرعون فى مقام الفتوة. إذ قال إبليس: إن سجدت سقط عني اسم الفتوة، وقال فرعون: إن آمنت برسوله سقطت من منزلة الفتوة. وقلت أنا إن رجعت عن دعواى وقولى (أنا الحق) سقطت من بساط الفتوة.. فصاحبى وأستاذى إبليس وفرعون: إبليس هُدد بالنار وما رجع عن دعواه، وفرعون أغرق فى اليم، وما رجع عن دعواه.. فإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداى أو رجلاى، ما رجعت عن دعواى^(٤٦).

واستمرت التهم والمكائد تلاحقه، فتارة يتهم من جانب المعتزلة بالشعوذة، ومن جانب الإمامية والظاهرية بالكفر والمروق عن الدين، وتارة أخرى يتهم بالتآمر على الدولة، وأنه كان يدعو سرأ إلى مذهب القرامطة، وهم خصوم الخلافة، ويكيد له «حامد»، ذلك الوزير العجوز الذى كان لعبة فى يد مستشاره السرى «الشلمغانى» فسول له - مع المكيدة والتآمر - كيفية التحرز من أن يكون فى موضع التهمة بقتل الحلاج، فزعم وأخلص الزعم فى نفسه، أنه إنما قام بتنفيذ حكم الإعدام فى نائر عاص، صدرت ضده الفتوى للمرة الثانية منذ طيلة سنين، وصدق عليها القاضى المالكى أبو عمرو^(٤٧)، تاركاً المسئولية كلها تقع على عاتق القضاة والشهود؛ المسئولية عن شرعية الحكم بإعدامه، لأنه مبتدع خارج عن سنة الدين.

وشاء لهذا الوزير الملعون إيمانه السننى المحدود بقدر ما يتيسر لشرطى عربيد، أن يجعل عينه تراقب الحلاج منذ عهد طويل، ساخرة من روحانيته وزهده ومواعظه عن الآخرة وكراماته المزعومة، ولم ير فيه غير ساحر رهيب يجب القضاء عليه بأى ثمن، وفى الثالث والعشرين من ذى القعدة أعلنت الأبواق أن الوزير يتهياً لتنفيذ إعدام (وهو قرار شُدِّد فيه تحت تأثير شيعى): فأسلم الحلاج إلى رئيس الشرطة ابن عبد الصمد، واتخذت الشرطة

الاحتياطات للحيلولة دون اندلاع ثورة يشعلها اتباعه وتلاميذه، والمتفون حوله ممن كانوا اعتقدوا ولايته وكراماته.

وفى الرابع والعشرين لسنة (٣٠٩هـ=٩٢٢م) من شهر مارس، بباب خراسان، وبحضرة مجلس الشرطة، وأمام جمع غفير، جرى بالحلاج وضرب ألف سوط.. وما رجع عن دعواه!، وقطعت يده ورجلاه، وما رجع عن دعواه!، وصلب وهو لا يزال حياً، وما رجع عن دعواه!، وظل مصلوباً ثلاثة أيام، فكانت الفرصة لا تزال قائمة عند أصدقائه وأعدائه لاستجوابه، بينما كان الثائرون يحرقون بعض الدكاكين، ولم يأت أمر الخليفة المعتاد بالإجهاز عليه إلا عندما وافى المساء.. فأجل الإعلام إلى صبيحة الغد حتى يستطيع الوزير حضور النطق بالحكم، وفى ٢٦ مارس لسنة ٣٠٩هـ اجتمع الشهود الموافقين على الحكم أمام المقصلة، وصاحوا بأمر الوزير: «نعم اقتله! ففى قتله صلاح المسلمين، ودمه فى رقابنا!!» (٤٨).

كل هذا يحدث والرجل مصلوب وهو لا يزال حياً.. وما رجع عن دعواه..!! ثم نفذ حكم الإعدام بالإجهاز عليه، وسقطت رأسه وصب على جذعه الزيت وأحرقت أشلاؤه بالنار، وألقى برماده من أعلى المشدنة فى نهر دجلة..

ماذا نقول بعد كل ما قد قيل؟!..

ذلك المشهد البطولى المذهل، وتلك الروعة الفدائية الآخاذة بمجامع القلوب؛ هما قمة ما يقدمه البطل، الفذ، الفرد، من مضامين التضحية الصاعدة دوماً فى طراز رفيع من الفضائل هو، طراز الروح والضمير، والدعوى - كما هو واضح - هى تلك العبارة الغريبة التى يلفها طرب الوجد الإلهى والشوق

المتنعم بوحدة «الحضرة» فى مجال من الاستشعار والتذوق لا يدانيه مجال، ولا يقاربه وجد سوى ذلك الوجد «المتفرد» الذى يعرفه أربابه ويستولى على قلوب عارفيه. وفى هذه الدعوى تكمن البطولة الكاملة: بطولة الأفاضل التى صورها الشاعر الكبير فريد الدين العطار (ت ٥٨٦هـ) حين بين بأية حماسة رحيمة وجدانية قامر هذا العاشق برأسه كيما يظفر بجوهر الجمال الإلهى عن طريق نصر مؤزر؛ وهذا المجاهد البطل الذى انتهى بأن قتله الله فى معركة فردية، فى مبارزة فردية، هى جهاد مقدس قد دهن وجهه بالدم المتساقط من أعضائه المتتورة، حتى لا يبدو صاحب الوجه، وتدور المبارزة بين إحساس الحلاج بالغيرة العاشقة لله، لما أن استشعر أول نسمة للاتحاد المشخص، وبين غيرة الحق على الحق، وقد ورد فى الأحاديث «لا شَخْصَ أَغْيَرَ مِنَ الْحَقِّ». وينهزم العاشق الولهان أمام هذه الغيرة المقدسة، وتطيب له الهزيمة مع الغيرة، ومع الشوق، ومع التنعم بحرمة الجمال الإلهى.. والصرخة العليا «أنا الحق» التى قد فاضت منه مع دمه المراق الذى يسيل ويفيض على العالم حيث كل العناصر المنطلقة تتصارع وتضطرب وتمزق حجاب الأفكار، وتحى الموتى و«تحلج الكون».. هذه البطولة النادرة التى تقدم نموذج الولى كما مجدته ملحمة العطار الحلاجية الكبرى، هى بطولة تستشرف الصورة النهائية لصفة الولاية عند الحلاج من الناحية الإسلامية، وقد بلغت أوجها فى تضحية حربية مجاهدة مليئة بالرجولة، لقد كان ابن أبى الخير يقول: «إن الموت على مصلب الحلاج ميزة الأبطال» (٤٩).

وفى تلك البطولة الفذة؛ كان الحلاج يفكر فى الإنسانية كلها - عبر الأمة الإسلامية - كيما يلقتها هذا الشوق الغريب إلى الله، الشوق الصابر الرصين، الشوق إلى أن يكون معشوقاً بواسطة تبريره لولايته، وهو الذى سيكون طابعه المميز من ذلك الحين.. ذلك الطابع الذى خلف سره من ورائه

عالياً للصحاب والرفقاء يتأملونه ويدركون سر التضحية فى العشق ويلقنونه - من بعد - للمريدين. والشبلى (ت ٣٣٤هـ) أحد هؤلاء الذين فطنوا إلى سر التضحية فى سبيل العشق عند الحلاج، فراح يلقنه درساً عظيماً - من بعد - على طريقته الخاصة للمريدين قائلاً لهم: «إن استشهاد الحلاج درة من الجمال المحرم يجب إخفاؤها، وليس زاد خلود يوزع على الجميع» (٥٠).

-٨-

هذا اليقين العلوى الذى يهون معه الضرب والصلب وتقطع الأطراف.. من أين جاء؟!، وهذه الدعوى الضخمة.. ما السر فى التصميم عليها إلى هذا الحد؟!، هذا العروج الصادق من أوهام المجاز إلى حقائق الوحدة، وهذا الترقى الدائم من حضيض الكثرة إلى يفاع الحقيقة.. كيف تسنى للعارفين أن يسيروا فيه ويسلكوا طريقه؟!، وهذا الاستبصار المولّه بعشق الواحد.. كيف أفناهم عن سواه؛ حتى استكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس فى الوجود إلا الله؟!.

إنها «التجربة الذوقية» بلا ريب: روض رياض العارفين ومعاناة نفوسهم؛ تتكشف لهم فيها «الحقيقة» وتستبين، فىكون الهدف الصائب الذى يهدفون إليه ويكرسون حياتهم له، هو الوصول إلى الحقيقة أو الاتصال بها، عن طريق «حالة روحية خاصة» يدركونها إدراكاً ذوقياً مباشراً. وفى هذا المطلب تتمثل الحياة عندهم ومن أجله يبذلون كل عزيز لديهم بما فى ذلك أرواحهم (٥١).

سمع الحلاج يوماً صوت أبواق رأس السنة فى نهاوند، قال: «أى شىء هذا؟!» فقال ابن فاتك: يوم النيروز. فتأوه وقال: متى تُنورز؟! وهى عبارة جاء أحد تلاميذه بعد ثلاث عشر سنة فذكره بها أثناء صلبه الذى استمر ثلاثة

أيام، وأضاف إلى هذا متهمكماً: «أيها الشيخ! هل أُنْحَفَتَ (أى تلقيت هدايا رأس السنة) قال: بلى! أُنْحَفَتُ بالكشف واليقين، وأنا مما أُنْحَفَتُ به خجل، غير أننى تعجلت الفرح» (٥٢).

هذه هى التجربة، وتلك ثمارها: مشاهدة الحقيقة، والإنحاف بالكشف واليقين، ولا عبرة بعد ذلك بما يلاقيه أصحابها من ألوان العذاب وضروب العنت والإضطهاد؛ فإن تاريخ الإضطهاد الدينى ليشهد بعبقورية أولئك الذين حملوا الشعلة المقدسة، وواجهوا فى سبيل الحقيقة ضرباً من العنت والإضطهاد من معاصريهم، بل لاقوا حتفهم شقاً أو صلباً أو إحراقاً، والحلاج والسهروردي، وأقطاب التصوف - بما فيهم أقطاب التصوف السننى - قد ضربوا أروع الأمثلة على هذا الإخلاص لكلمة التوحيد، لكأنما كان إخلاصهم نفسه هو الذى جعل منهم مضطهدين منفيين؛ بسيف الشرع؛ على الصلب والحرق والتنكيل والتعذيب (٥٣). وليس أدل على صدق نزعتهم من استمساكهم بمبادئهم وتشبسهم برسالاتهم رغم أساليب الاضطهاد والتعذيب والسخرية، وأمام عواصف الإنذار والتهديد. فإذا لم يكن الطريق الذى يتشبسون به حقيقةً بالتضحية موجباً لتقديم الفداء بالأنفس والأرواح خليقاً بالإستهانة لما يواجهون فيه من مكائد الفتن ومضلات الدسائس وألوان العذاب والإضطهاد، ما كانت بهم قوة على مثل هذا الإخلاص الفريد حتى الرمق الأخير، ولخارت قواهم عند أول لفظة نابية يطلقها سفيه!.

لما بحث «هنرى كوربان» فكرة «التوحيد» عند السهروردي قال: «وعلينا، من أجل فهم أمثال هذه «الأحوال»؛ إن نبدأ مما يظهر فيها كأساس ومبدأ لتلك «التجربة الذوقية» التى تضاد البحث النظرى. إن تَفَتَّحَ النزعات

الصوفية فى الإسلام ينشأ عن استبطان تجريبي، عن تحقيق باطن شخصى لمعنى ومعانى «الكتاب» الذى هو بمثابة أساس الملة» (٥٤).

و هذه الفقرة تبين لنا ضرورة التركيز الشديد والمباشر على «فقه : المضمون» فى عين التجربة، وإنَّا لنعنى بفقه المضمون، استبطان معانى الكتاب الكريم وهضم باطن الشريعة لا ظاهرها؛ هضمًا يسرى فى أعماق الشخصية من باطن، على سنة العمل الدائب والمجاهدة المتواصلة، ثم العزوف عن الظواهر الشكلية بقدر المستطاع الذى تجيزه التقاليد الصوفية من تعميق الدخائل وطلاقة الروح وتهذيب الضمير.

ولم تكن المجاهدات الشاقَّة والرياضات العنيفة التى أخذ الصوفية أنفسهم بها إلا ضرباً لا شك فيه من توكيد النقطة الأساسية تركز عليها تجاربهم الروحية، لكأنما كان الأساس فى تكوين التجربة هو المجاهدة والرياضة ثم الترقى فى المقامات والأحوال، ولا تفهم الأحوال الروحية والمنازلات الربَّانية فى عين التجربة بغير هذا الاعتبار، وما دام الأمر كُلُّه معلقاً على سلطان هذه الأحوال، فإنَّ مستند الدعاوى التى يدعونها هو منطق الوجدان لا العقل؛ فمن زعم: أنه تلاشت رسومُه، وفنى عن وجوده، وأدرك عند ذلك حقيقة ذاته، وفنى من لم يكن، وبقي من لم يزل، ترك وتوقف فيه، لأنها لا تعلم - أى هذه الأحوال - حقيقتها بالبرهان، ومدَّعيها من أهل الإستقامة، ولا يصح الحكم على ما لا يعرف، إنما مستند هذه الدعاوى الوجدان، وهى من باب خرق العوائد، لكن ينبغى ألا يصدق فيها كل مدع، وأسرار الله لا ينكر فيها الغامض والأغمض» (٥٥).

ومن طريف ما يروى فى عمق تحليل الأحوال الوجدانية واتصال العلوم التى تنشئها بمعدن الذوق، واعتبار العاطفة والوجدان هما أساس التصوف، ومن هذا الاعتبار يكون سبيل المعرفة لهذا المجال الذى لا يخضع - بلغة

علماء النفس المحدثين - للقياس الكمي، إنما هو المعاناة الشخصية وخوض عذاب التجريب، لا منطق العقل واستدلالة، أقول؛ من طريف ما يقال في ذلك، أن تلميذاً لابن عربي جاء يوماً ليقول له: «إن الناس ينكرون علينا علومنا. ويطالبوننا بالدليل عليها»، فقال له ابن عربي ناصحاً: «إذا طالبك أحد بالدليل والبرهان على علوم الأسرار الإلهية، فقل له: ما الدليل على حلاوة العسل؟ فلابد أن يقول لك: هذا علم لا يحصل إلا بالذوق! فقل له: هذا مثل ذاك» (٥٦).

* * *

لا تعاش التجربة ولا يذاق الحال إلا بمدد من قوة الروح وحلاوة التجريب، وكلما كانت هنالك معاناة خاصة في تذوق هذه الأحوال، صار التعاطف معها ضرباً من الوقوف على بعض أسرارها التي يكشفها الشعور الصادق الصدوق في خلجات النفس وخفايا الضمير: «ذُقْ مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى. إن علومنا ذوقية محضة، وعلينا أن ندلك على الطريق وليس علينا إدراك النتائج. قد أتيناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين...» (٥٧). ومدار الأمر كله، على العمل والعبادة، وعلى الزهادة وسلوك الطريق المعروف في مآثر الصوفية، ومن هنا، نجىء حكمتهم تتقابل تقابل الأضداد مع حكمة الفلاسفة القائمة على العقل النظري والاستدلال المنطقي (٥٨)؛ وحكمة الصوفية كامنة في الاتصال المباشر بالحقيقة التي يعرفونها، ويزعمون أنهم يشاهدون «هذه الحقيقة» ويتصلون بها في جميع الأحيان أو في الأحيان التي تتجلى فيها على قلوبهم تلطفاً وامتناناً. فهم وحدهم الذين يذكرون صراحة أنهم شاهدوها وجهاً لوجه واتصلوا بها، وفي دعواهم هذه نعمة عليا من اليقين وحرارة العلاقة مع الله في صدق الإيمان، ولولا وجود هذا الإيمان الصادق، ما كان بمستطاعهم أن يدركوا شيئاً منها مثل هذا الإدراك؛ يجيء فيه «اليقين» على الجزم الذي لا يبالون فيه بحياتهم إن أصابها المكروه.

ففى تلك الثقة العصماء لا يتزعزع اليقين مطلقاً، وإنَّ حجاب الغفلة لينسدل بينهم وبين «الحقيقة» التى يعلمون من أمرها علم اليقين ما يتذوقون فيه معرفتها على الحب والشوق ورقائق العرفان. فلا تبرد حرارة عواطفهم ولا يفتر إيمانهم بها؛ وكأنهم يعايشونها حياة خالصة ويرقبونها فى دخائلهم مراقبة الأنفاس. والذوق الذى هو أهم خصالهم المعرفية ليس فيه عصمة أمام منطق العقل، ولكنهم يعلمون أن أذواقهم ومواجيدهم هى بحب «الحقيقة» كلفة، وبالفناء فيها والبقاء معها على موعد ولقاء. كلُّ التصوف كُله لدى رجاله غاية لا اختلاف فيما بينهم على وجهتها، ولا تعارض على مطلبها. وتجاربهم الروحية تشهد بما لا يدع محلاً للشك باتفاقهم على نشدان هذه الغاية: الفناء فى الله، والاتصال به، والظماً إلى لقائه.

وما كان يمكن لدعواهم هذه، أن تُردَّ إلا إذا بُت بطلانها بالمنهج الذى يدعون إقامتها على أساسه، لا بالمنهج الذى ينقضه ويسير فى تلمس سبيل الحقيقة خلافه، سير النقيض. فمتى أدعى مدّع بطلان دعوى الصوفية فى اتصالهم بالحقيقة وفق منهجهم، وعلى الطريقة التى أرادوها حين أرادوا الوصول إليها، فدعواهم لا شك كاذبة، ومتى أدعى مدّع بطلان نفس تلك الدعوى على منهج لا يعتمدونه فدعواهم لا شك باطلة، فإن الذى يطالب إنسان بإمادة اللثام عن حقيقة تكشفت له بمنطق الوجدان والرؤية القلبية، يلزمه أن يكون لديه نفس ذلك المنطق وعين تلك الرؤية، وأن يعيش التجربة ويتذوق حلاوة الحال كيما يحكم على أصحاب الأحوال حكمه الصائب، ليقم - إن شاء - أهل التجارب وعشاق الأرواح، وقد لا يستطيع...!!

ولا شرط للتحقيق الباطنى لتفتح النزعات الصوفية فى الإسلام - كما صوره هنرى كوربان فيما تقدم - غير شرط «الاستبطان التجريبي» الذى من شأنه أن يتغلغل فى أضوار السريرة الداخلية للتجربة المعاشة لهذا النوع الملهم

المتصل بالعالم الروحاني، ومن الضرورات الداعية التي نجعلنا نضع الموازين القسط لإستبطان التجربة في «فقه المضمون» بحيث نجعلها قائمة عليه لا على مصدر سواه، قول السهروردي في «كلمة التصوف»: «أقرأ الكتاب بوجد وطرب وفكر. وأقرأ القرآن كأنه نزل في شأنك»؛ وهو معنى كبير لا يمكن تغافله ولا حذفه بجرة قلم، حين نضع التجربة الصوفية في موضعها الصحيح، لأنه معنى كان رده الصوفية أجمعين وتمثلوه حتى الرمق الأخير، فهو الدلالة الشاقبة على حركة المضمون في وعى التجربة الروحية وفاعليتها العميقة في الضمير المعرفي لكافة الأولياء الذين ظهروا في الإسلام.

ويغنيا التمثيل عن الحصر، ولو شئنا الحصر لما أعجزتنا الشواهد الكافية لتوكيد الفكرة في التصوف بين سني وفلسفي بغير استثناء. فقال ابن عربي في طريقته لتمثّل القرآن وفهمه على المعنى الذي يقدمه على غيره ويؤخر غيره - إن وجد - عنه: «وَنَسْلُكُ طريقة في فهم الكلمة الواردة.. وذلك بأن نفرغ قلوبنا من النظر الفكري، ونجلس مع الله على بساط الأدب والمراقبة والتهيه لقبول ما يرد علينا منه حتى يكون الحق يتولى تعليمنا على الكشف والتحقيق...» (٥٩).

وبهذه الطريقة في فهم القرآن تكون الحلاوة هبة وعطية يذيقها الله أهل التقوى؛ لأن كلامه ربيع قلوب الأبرار، ويشغل فهمه على من تعطل قلبه (٦٠)، وتلك الدرجة - بلا ريب - هي درجة المقربين، التي أخبر عنها جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه حين قال: «والله لقد تجلّى الله عز وجل لخلقه في كلامه ولكنهم لا يبصرون»، وقال أيضاً وقد سأله عن حالة لحقته في الصلاة حتى خر مغشياً عليه فلما سُرّي عنه قيل له في ذلك فقال: ما زلت أردد الآية على قلبي حتى سمعتها من المتكلم بها فلم يثبت جسمي لمعاينة قدرته...» (٦١).

ومما رواه أبو طالب المكي (ت ٣٨٦هـ) وتابعه الغزالي، عن درجة المقربين هذه، تعظم فيها الحلاوة ولذة المناجاة: أن بعض الحكماء قال كنت أقرأ القرآن فلا أجد له حلاوة حتى تلوته كأني أسمعه من رسول الله ﷺ يتلوه على أصحابه، ثم رفعت إلى مقام فوقه كنت أتلوه كأني أسمعه من جبريل عليه السلام يلقيه على رسول الله ﷺ، ثم جاء الله بمنزلة أخرى، فأنا الآن أسمعه من المتكلم به فعندها وجدت لذة ونعيماً لا أصبر عنه» (٦٢).

تلك كانت المادة الأولى التي تشكّلت منها التجربة في وعي الصوفي وخبرته الروحية، ولذا ذكر - قبل مفادرة هذه النقطة في هذا الصدد - أن الحلاج كان قرأ القرآن وهو طفل حتى الثانية عشرة إلى أن حفظه، وصار من الحفاظ، لكنه سرعان ما راح يبحث عن المعنى الرمزي الذي يرفع دعاء الروح إلى الله؛ فكان ينذر نفسه بالبقاء في حرم البيت العتيق، وهو في حالة صوم وصمت دائمين، ويخلو بقلبه وربّه، وهذه الخلوة هي رجاء عذب يتذوّقه المرء بالذوق الباطن، وهي وحدة في صمت، فمن شأنها أن تعين على تكوين كلمة جوهرية في قلب الزاهد العابد (٦٣)؛ قال: «لو ألقى بما في قلبي ذرة على جبال الأرض لذابت» (٦٤).. وكيف لا تذوب الجبال، وقلب المؤمن - على صغره - متسع لصفات الجلال؟!.

وقد توسم الحلاج منذ وقت مبكر: منذ الوقت الذي اتصف فيه بالاستغراق في المعنى، والاستهلاك في الدعوى؛ إن التوحيد لا يكون حقاً إلا إذا كانت صيغته هي تلك التي نطق بها الله نفسه («لائح من الأزل» كما يقول الهروي الأنصاري) تلك التي فاه بها شاهد القدم (= الروح). وقد قال فيما بعد: «قَوْلُ بِسْمِ اللَّهِ مِنْكَ؛ بمنزلة: كُنْ مِنْهُ» (٦٥)؛ ولن تجدي الطريقة ولن ينفع السلوك في نظر الحلاج ما لم يكن الفناء في التوحيد همّة الصوفي في كل حال. روى الهجویری (ت ٤٦٥هـ) أن الحلاج أتى إلى الكوفة ونزل بيت

محمد بن حسين العلوى، فصادف أن وصل إبراهيم الخواص (ت ٢٩١هـ) إلى الكوفة أيضاً، فلما سمع بالحلاج ذهب ليراه، فقال له الحلاج: «يا إبراهيم، ماذا أفدت من الصوفية خلال هذه السنين الأربعين، التي اتصلت فيها بهم؟، فأجاب إبراهيم قائلاً: لقد جعلت مبدأ التوكل على الله مبدأً؛ فقال الحلاج: «ضيّعت عمرك في عمران باطنك، فأين الفناء في التوحيد» (٦٦).

والمعنى - كما يوضحه الهجویری - هو أن التوكل عبارة تدل على حسن سلوكك في الله. وكمالك الروحاني في أن تعتمد عليه؛ فإذا أمضى الإنسان حياته في مداواة حالته الروحانية، أحتاج إلى عمر آخر ليداوى طبيعته الإنسانية، وقضى عمره دون أن يجد طريقاً يوصله إلى الله. وتخريج «الهجویری» هذا، يفسّر لنا روحانية الحلاج العالية واستغراقه في أبواب التوحيد، ويطلعنا على استعجاله للنتيجة مع إتحافه بالكشف واليقين، على ما قال وهو مصلوب: «أتحفتُ بالكشف واليقين، وأنا مما أتحفتُ به خجلٌ، غير أني تعجلتُ الفرح». وإنه ليجعل من حقيقة المحبة قاعدة من قواعد طريقه إلى الله حين يقول: «حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك والاتصاف باتصافه» (٦٧)، ومن كلامه: لما سئل عن المريد من هو فقال: «هو الرامي بأول قصده إلى الله، ولا يعرج حتى يصل» (٦٨)، وكان يقول: «من لاحظ الأعمال حُجب عن المعمول له، ومن لاحظ المعمول له حُجب عن رؤية الأعمال» (٦٩). وفي ذلك الحجاب عن رؤية الأعمال، كل الفناء في التوحيد الذي توخّاه فلم يدع له منظرًا إلا ويفنيه عن كل ناظر، كما قال (٧٠):

إذا سَكَنَ الحَقُّ السَّرِيرَةَ ضُوعِفَتْ
ثَلَاثَةُ أَحْوَالٍ، لِأَهْلِ البَصَائِرِ
فَحَالُ يَبِيدُ السَّرَّ عَنْ كُنْهِ وَجْهِهِ

وَيُحْضِرُهُ لِلوَجْدِ، فِي حَالِ حَائِرٍ
وَحَالُهُ بِهِ زَمَّتْ ذُرَى السَّرِّ فَأَنْشَتَتْ
إِلَى مَنْظَرٍ أَفْنَاهُ عَنْ كُلِّ نَاطِرٍ

-٩-

لا جَرَمَ كانت قلوب الأولياء قلوباً فرغها الله من هموم الدنيا، وشغلها بهمُّه، فلم تعد ترى في الوجود إلا سواء، ولم تطالع غيره: هو كفيها، وهو وليها، وهو كالثَّها، وهو راعيها وحافظها من مغبة الدنيا وسعر الغافلين؛ خفض هواهم بموافقة كتابه؛ ورفعهم بقربه إلى جنبه، وأعزهم بعز التوحيد والإيمان؛ فلا غرو - من بعد - أن تهيم أفئدتهم بجمال الله وأن تعشق هذا الهيام على أنه الغاية؛ والمطلب، والمبتغى؛ والحياة.

وعليه؛ فإذا شئنا دراسة الشخصيات الكبيرة في التصوف الإسلامي، لا ينبغي دراستها ونحن في غفلة عن حقيقة هذه «التجربة الذوقية»، لا شيء إلا لنذهب ونفتش عن المصادر الخارجية بحيث تتقدم هذه المصادر وتتأخر التجربة، بل الأجدد بنا والأسلم ونحن بسبيل وضع هؤلاء السادة الأكابر في موضعهم الذي يليق بمكانتهم السامية، أن تولى تجاربهم الذوقية العناية الكافية، وأن نحلل هذه التجارب بمقدار المستطاع المُيسَّر لنا؛ ثم نبحث عن شواهد «المضمون» في عين التجربة. فليس المصدر المسيحي كما في حالة «الحلاج»؛ وليس المصدر الهندي كما في حالة «البسطامي»، وليس المصدر اليوناني كما في حالة ابن عربي، والسهروردي، وابن سبعين.. وغيرهم من أقطاب التصوف الفلسفي، بكاف ولا نافع، ولا هو بالعناية أولى وأصوب؛ إذا نحن جاوزنا التجربة الروحية وشواهد المضمون تنكئ عليه وتنطلق منه، وتتميز خصائصها وسماتها من نقطة البدء حتى اكتمال الغاية.

إنه لشيء مؤسف حقاً، أن نجد كثيراً من الباحثين - العرب والمستشرقين - لا يعتنون العناية اللائقة بحقائق التجربة الصوفية، وتخريج هذه التجربة تخريجاً يلم بأطرافها، وينفذ إلى حقائقها وفق مصدرها الرئيسى الذى تتسبب إليه وتخضع له خضوع الفرع لأصله وغناؤه منه، واستمداد حيوته من روافده وجذوره.

وإن تعجب فلا أشد من عجبك أن ترى العارفين عندنا إذا هم كُلفوا يبحث شخصية من الشخصيات العظيمة فى التصوف تراهم يعلون من مكانتها على حساب الغض من أقدار الشخصيات الأخرى، ثم إنك لتستم رائحة الهجوم على رواد الصوفية فى نغمة من المقارنة - يفرضها عليهم البحث العلمى - تعلو من شأن هذه الشخصية وتهبط من شأن الشخصيات المقابلة؛ حباً فى المخالفة ورغبة فى إظهار ما لم يكن ظاهراً من قبل. وفى هذا وحده كفاية الدلالة على البخس والجور فى حق التجارب الصوفية وحق «المضمون» الذى تستند إليه؛ الأمر الذى يجعلنا نرفض كثيراً من هذه التخريجات والتفسيرات التى لا تقدر تجارب الصوفية الإسلامية فى أصل مصدرها؛ ولا تعطى الملامح الخاصة بشواهد المضمون الذى لا يتوخونه ولا يعلون من قدره، حين يفرض عليهم البحث العلمى أن يقارنوا بينها وبين أخواتها من تجارب ظهرت فى الحياة الروحية فى الثقافات والحضارات المختلفة، وأن يتعاملوا مع المتصوف كما يتعاملوا مع الفيلسوف؛ وأن ينتقدوا ويرفضوا ويشجبوا ويقبلوا، ويفعلوا فى التصوف ما يفعلونه مع الفلسفة، بغير اعتبار لحال العارف وتجربته الروحية، وبغير أن تتقدم أهلية الأدوات الذوقية حين يكون التعرض مفروضاً على مجال التصوف فرضاً لا شك فيه، وإنه لتعرض جائر إذا لم يكن من أدواته مثل هذه «الأداة» الصائبة التى ترفع من شأن التجربة الروحية وتفهم مقدار «الحالة» الواردة، وتقيسها بمقياس العاطفة

الشاعرة والوجدان الحساس. ولا شرط - عندنا - لرفع الجور والظلم والعسف عن مجال التعرض للكتابة في التصوف غير شرط التعاطف والصفاء، والتشابه في المشارب والأذواق. وكلما أمكن التقارب في المشارب والتقى وجدان المتأخرين بآثار المتقدمين على شعور واحد، وعاطفة واحدة؛ وبواعث حيوية واحدة، أمكن تخليص فلسفة التخريج عند الصوفية من الأوشاب والأخلاق، فيذهب - من ثم - الزبد ويبقى ما ينفع الناس.

ومن الأمثلة الدالة على قلة العناية بالشخصيات الكبيرة في التصوف؛ على حساب شدة الإكتراث بالشخصية المبحوثة، قول المغفور له، المرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمي عن ابن الفارض: «لم يكن ابن الفارض حلولياً، بل هو قد رفض الحلول ونزّه عقيدته عنه، وهذا الرفض والتنزيه لم يكونا من باب الكلام الظاهر الذي يتخذ منه بعض الملاحدة ستاراً يحجبون وراءه أغراضهم» (٧١).

فلكأنه يعنى الحلّاج بهذه العبارات، فينزه ابن الفارض بحق، ويتيح الفرصة للطاعين على الصوفية ممن عرفوا بالحلول إذا لم يكن هاهنا تحديد. وفي معرض المقارنة بين ابن الفارض، وابن عربي من حيث تمايز المنهج عند كلاهما قال: إن المنهج الذي اصطنعه ابن الفارض للوصول إلى إدراك الوحدة الشهودية لمنهج ذوقى نفساني، عدّه الفناء عن البشرية، وهو من هذه الناحية منهج شخصي ذاتي لا يعتمد على العقل، وأما المنهج الذي استعان به ابن عربي على إثبات الوحدة الوجودية؛ فحظ العقل فيه لا يقل عن حظ الذوق والشعور» (٧٢).

ولعلّك تلاحظ معنى كلمة «اصطنعه» هذه؛ وتمدّ النظر إلى ما ورائها من دلالات، لتتسأل مثلاً تسأل: كيف يجوز لك أن تجد صوفياً بعينه - سهما طالت قامته وعنلا قدره - يصطنع اصطناعاً منهجاً يختلف به عن غيره من

الصوفية؛ وهو فى الأصل منسوبٌ إليهم؛ يكرع من ذلك الرقيق بنفس المورد الذى يتوارد عليه الصوفية جميعاً إذا نحن حصرنا الأمر كُلُّه فى زاوية التجربة الروحية وحدها؛ وهى - كما نعلم - زاوية تميّز بها منهج التصوف عن سائد المناهج الفلسفية والكلامية والفقهية فى الإسلام؟! .. وما معنى أن يكون المنهج منهجاً شخصياً ذاتياً مصطنعاً إصطناعاً وهو فى نفس الوقت لا يعتمد على عقل يصطنعه ويعزّزه ويقوّيه؟! .. ألا تدل كلمة «إصطناع المنهج» عند من يصطنعوه - على أقل تقدير من ناحية الدلالة اللغوية - على حظ العقل حظاً يتكاتف فيه الذوق والشعور مع العقل والتفكير؟! ..

الواقع أننا نجد عند أستاذنا المغفور له؛ تحاملاً شديداً يقيم الحواجز والحدود بعنف عسير بين ابن الفارض وابن عربى تمايزاً للمنهج؛ فى حين لا نرى حواجز ولا حدوداً؛ وأنفاس التجربة الروحية وهاجّة أمامنا تفرض بغير مواربة وحدة المنهج ووحدة التذوق والمشرّب.

وقد تنبّه الدكتور أحمد الجزار إلى هذه النقطة فقال فى مقدمة كتابه عن ابن عربى: «إنه قد وقع فى ظن بعض الباحثين المعاصرين، أن وحدة الوجود عند ابن عربى تقوم على النظر العقلى، وأن حظها من هذا النظر يفوق حظها من الذوق الصوفى»^(٧٣)، وهو يعنى بالذين وقع فى روعهم الظن الدكتور حلمى، ولعله لا يرضى بأن يكون حظ العقل فى وحدة الوجود عند ابن عربى أكبر من حظ الذوق الصوفى. وقد تقدم القول فى مطلع هذا البحث مقدار الفرق بين وحدة الشهود كما يدل عليها مذهب ابن الفارض، ووحدة الوجود عند ابن عربى؛ من خلال تفرقة الدكتور مصطفى حلمى بينهما حالما ذكر هذه العبارة^(٧٤): «ولعل أول ما يظهر من ابن عربى هو أن ثقته فى «الأحوال» وما ينشأ عنها من الشهود والكشف ليست ثقة قوية»؛ فهو يريد أن يثبت فى إلحاح

شديد لا ندرى كيف تسنى له: أن الأغلب على مذهب ابن عربي ليس وحدة للشهود بالمعنى الصوفي الذوقى الخالص، كما هو عند ابن الفارض والناقلي، وإنما الوحدة عنده وحدة للوجود بالمعنى الفلسفى النظرى، وطريقه فى إثباتها ليس الذوق والوجد وما يجرى مجراهما من الأحوال الصوفية النفسية المجردة عن التفكير النظرى أو النظر العقلى فحسب؛ بل هو طريق يتعاون فيه الذوق والنظر؛ وتتلقى عنده الفلسفة بالتصوف^(٧٥)؛ والدليل الذى يستند إليه فى ذلك هو أن ابن عربي فى كلامه عن وحدة الوجود فى «الفتوحات» يستخدم أسلوباً منظماً مرتباً، فهذا التقسيم لمراتب الوجود، أشبه ما يكون بأسلوب أصحاب النظر وتقسيمهم، منه بكلام أصحاب الأحوال والمواجيد^(٧٦).

-١٠-

فأمثال هذه الأحكام المقررة، لا تشفى - فيما نرى - غلة الباحث فى أغوار التجربة الصوفية إذ هو عول على فاعليتها فى ضمير المتصوف كما تظهر فى مثل هذا الشوق الروحى والاستغراق الغامر العميق؛ لأنها لا تضع هذه التجربة موضع الاعتبار الذى تتقدم به على سائر الاعتبارات الأخرى؛ ويهمها أن تجعل من وحدة الشهود عند ابن الفارض محل تباين واختلاف عن وحدة الوجود عن ابن عربي، وكفى^{١١}

فلو كان أستاذنا - رحمه الله - وضع أمامه فاعلية التجربة الصوفية، لما كان صرح بتلك الآراء التى تنقضها التجربة نفسها؛ فليس فى عين التجربة فوارق بين وحدة شهود ووحدة وجود. هذه تصنيفات «دارس»، وليست هى بتصنيفات «عارف». ونحن لا نستطيع التفرقة بين شهود الوحدة ووجود الوحدة إذا رحنا نتمق تجربة العارف الروحية، وفى محاولة تعميقها ما يهيئ

قلوبنا لاستقبال الأمر الذى من شأنه أن يزيل الفوارق والنسب والإضافات. وما من أحد استطاع أن يخرق حجب الآراء والنظريات يتناولها الباحثون والدارسون فيما يُخرِّجونه ويُفسِّرونه؛ ويتجاوزها إلى عباب التجربة الصوفية نفسها إلا ويشهد مخلصاً بتلاشى التمايز فى وعى الصوفى بين شهود الوحدة ووجود الوحدة. وهل كان ابن عربى نفسه يقول بوحدة الوجود وهو فى منأى عن التجربة المعاشة وحقائق الاختبار، أو هو بمعزل عن فقه المضمون تستند إليه التجربة، وتنهض على أركانه ولا تقوم لها قائمة بغير تمثل معالنه وشواهد وأحكامه؟!.. وهل كان الكشف، الذى لم تكن - على الظن - ثقة ابن عربى فيه ثقة قوية؛ إلا فرعاً وعلامة على التحقيق المباشر بأساليب الممارسة فى بطن التجربة لا فى سواها؟!.. ومن ذا الذى يقطع هكذا بكلمة يجرها قلمه ليدعم رأياً يراه هواه، قطعاً جازماً لينسب هذا إلى شهود الوحدة، وذاك إلى وجود الوحدة، إذا لم يكن قد عاش الحال واستلهم التجربة وحقائق الإختبار؟!.

ومن المؤكد الذى لا شك فيه عندنا؛ أن إضفاء النظر العقلى البحث إلى وحدة الوجود عند ابن عربى يحيلها على الفور إلى وحدة مادية ما لم يكن النظر العقلى مرحلة متأخرة عن التجربة الروحية يأتى بمنزلة التقييد الشارح للكشف والشهود، وللعلوم التى فاضت عنهما.. فلا ابن عربى ولا ابن سبعين ولا غيرهما من أقطاب العارفين، يقررون نظراً عقلياً فى عين التجربة، بل العكس هو الصحيح وهو أن التجربة الصوفية حالة تنعدم فيها الفاعلية العقلية؛ وأن انعدام الفاعلية العقلية فى جوف التجارب الروحية الخاصة، ليرفع عنها التمايز الذى يجيزه منطق العقل، ويحيل - من ثم - الوعى الصوفى إلى «واحدية» خالصة، نحن ندعى تصنيفها بين شهود ووجود، إدعاء

لا قبيل لنا بالوقوف على كنه مآثاه.

بيد أن أخطر ما فى تلك الأحكام هو اعتبار الثقة فى الأحوال وما ينشأ عنها من الشهود والكشف عند ابن عربى ليست ثقة قوية، وأن حظ العقل والتفكير المنطقى فى وحدة الوجود أعلى وأوفر من حظ الذوق والوجد وما يجرى مجراهما من أحوال الكشف فى مكونات التجربة الشعرية.. هذه الآراء وما شابهها لها خطورتها التى لا تقرها التجربة ولا تؤيدها حكمة الوعى التَّبَصُّرى فى مشاهدة الحقيقة عند ابن عربى، وأكاد أقول، بل عند صوفية الإسلام أجمعين.

فإن المعرفة التى كان الصوفية المسلمون أطلقوا عليها اسم «الذوق»، لم تكن قط عملاً من أعمال العقل الواعى ولا كانت مظهراً من مظاهره ولا أثراً من آثاره، لأن مضمون هذه المعرفة «لَدُنِّى»، لا مدخل فيها لتحصيل العقل واكتساب النظر والإستدلال.

ولا شرط لتحقيقها فى وجدان الصوفية غير شرط القانون الذى يحكمهم ويمثلون أوامره ومفرداته، وهو قانون «المجاهدة والرياضة والجلاد»؛ فإذا هذه المعرفة إرادة، وإذا هذه الإرادة إمثال والتزام. وما دامت هنالك إرادة تقتضى أن يسير مريدها وفق هذا القانون، وتتحد مع العاطفة التى تدفع النفس دفعا قويا لتجاوز عالم الحس والعقل، فلم تعد المعرفة الذوقية الناشئة عنها سوى مظهراً من مظاهر الإرادة والوجدان والاتصال الروحى، لا تخضع فيه لمقولات العقل ولغته ومنطقه؛ بل لها لغتها الخاصة، ومنطقها بلا ريب هو منطق الوجدان: «والصوفية لا يتردون فى القول، وهم على ثقة بما يقولون، بأن العقل ومقولاته حجب كثيفة تحول بين الإنسان وعالم الحقيقة، كما تبدى «الحقيقة» لقلوبهم وأذواقهم، وأنه لا مناص لمن ينشد المعرفة الذوقية الخالصة

من أن يتجرد عن العقل وأساليبه وحيله ويتحقق بمقام الإرادة الصرفة» (٧٧).

وابن عربى نفسه كان أكثر أقطاب الصوفية اعتماداً على هذه الحكمة، وعلى ما يشرق فيها من ألطاف الكشف ومن الشهود. نقل أستاذنا المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى عن ابن عربى فى تلك الحكمة (٧٨) قوله: «فمن أراد العثور على هذه الحكمة.. فلينزل عن حكم عقله إلى شهوته؛ ويكون حيواناً مطلقاً حتى يكشف ما تكشفه كل دابة ما عدا الثقلين، فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته. وعلامته علامتان الواحدة هذا «الكشف».. والعلامة الثانية الخرس بحيث إنه لو أراد النطق بما رآه لم يقدر، فحينئذ يتحقق بحيوانيته» (٧٩).

والمراد بالتحقق بالحيوانية هو التحقق بالإرادة، لأن الإرادة بمعنى مطلق النزوع هى أهم صفات الحيوان، وابن عربى لا يعتبر العلم الذوقى وليد القوة الخاصة (قوة النطق) فى الإنسان، ولكنه على العكس من ذلك يعتبر قوة الإرادة - التى يرمز لها بالحيوانية - مصدر ذلك العلم وأداته (٨٠)، ويقابل الدكتور عفيفى بين علامتين الهامتين اللتين ذكرهما ابن عربى وهما «الكشف» و«الخرس»؛ وبين علامتين من العلامات الأربع التى عدّها «وليم جيمس» مميزات للتجربة الصوفية. ذلك أن «جيمس» كان ذكر فى كتابه: «صنوف من التجربة الدينية» (٨١) أربع علامات جاءت بمثابة الخصائص التى تتميز بها أحوال التجربة الصوفية، ونريد نحن أن نوضح هذه العلامات الأربع قبل أن نعرض لمقابلات الدكتور عفيفى. فإن «وليم جيمس» يحدد عدة سمات تشكل خصائص الخبرات الصوفية فى أحوالها العجيبة تلك.

فهو يعتبرها أولاً؛ أحوال ذهنية إدراكية Noetic، من حيث أنها تكشف عن حقيقة موضوعية، وتبدو لأصحابها كما لو كانت حالات معرفية. والواقع أنها ليست من جنس المعرفة البرهانية، ولكنها بمنزلة الإلهامات

وهو يعتبرها ثانياً: أحوال تفوق الوصف، ولا ينطق بها «Ineffability»؛ ولا يتكيف التعبير عنها؛ لأنها أحوال وجدانية «States of Felling» ، وهذه الحالة هي حالة «الخرس» التي كان ابن عربي قد ذكرها؛ ومن الصعوبة بمكان، نقل هذه الأحوال الوجدانية في صورة دقيقة للغير.

وهو يعتبرها ثالثاً؛ أحوال انتقالية عابرة، تعرض للصوفى فيما يشبه الخطف، وأنها سريعة الزوال «Transiency»؛ بمعنى أنها قليلة الإستمرار لمدة طويلة، بل نادرة الاستمرار؛ إذا هي عرضت لصاحبها فجائية طارئة، غير أن أثرها لم يزل ثابتاً في وعيه على نحو من الأنحاء.

وهو يعتبرها رابعاً؛ أحوال استسلام خالص وتعطيل تام واستكانة صرفة، أو هي حالة القابلية المطلقة «Absolute Passivity»، تركد فيها الحواس، وتنعدم الفاعلية العقلية، إذ لا دخلٌ للإرادة الذاتية فيها، وكل ما يرد عليها فهو مفعول بها، فلكنما يخضع الوعى الصوفى في هذه الحالة خضوعاً تاماً لقوة خارقة تسيطر عليه، ويزداد فيه النشاط الروحى الداخلى في حين تنعدم الفاعلية العقلية. وهذه هي حالة الكشف التي ذكرها ابن عربي. فالكشف حالة قابلية محضة لا أثر للفعل فيها^(٨٢).

وبتلك العلامات الأربع التي عدها «وليم جيمس» مميزات التجربة الصوفية، نجد من بينها علامتين هامتين قال بهما ابن عربي: الأولى حالة القابلية المطلقة أو المحضة، والثانية حالة الخرس. والحالة الأولى هي التي يسميها ابن عربي الكشف؛ إذ التحقق بعين التجربة يشير إلى الكشف.. «فيرى من يعذب في قبره ومن ينعم؛ ويرى الميت حياً، والصامت متكلماً، والقاعد ماشياً. والعلامة الثانية الخرس بحيث إنه لو أراد أن ينطق بما رآه لم

يقدر، فحينئذ يتحقق بحيوانيته. ويقول واصفاً لهاتين العلامتين: وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير أنه لم يحفظ الخرس فلم يتحقق بحيوانيته. ولما أقامنى الله فى هذا المقام تحققت بحيوانيتى تحقّقاً كلياً؛ فكنت أرى و(يُكشَفُ عني) وأريد النطق بما أشاهده فلا أستطيع؛ فكنت لا أفرق بينى وبين الخرس الذين لا يتكلمون.

ثم قال ابن عربى: فإذا تحقّق بما ذكرناه.. يشهد أموراً هى أصول لما يظهر فى صور الطبيعة فيعلم (ذوقاً) من أين ظهر هذا الحكم فى صورة الطبيعة علماً ذوقياً. فإن كُوشِفَ على أن الطبيعة عين نفس الرحمن فقد أوتى خيراً كثيراً...» (٨٣).

وفى كلام ابن عربى هذا؛ وصفٌ دقيقٌ للمعراج الروحى والترقى الباطنى؛ إذ ليست الحكمة الإدريسية الإلياسية التى ذكرها فى فصوص الحكم، إلا رمزاً للعقل الإنسانى فى حال تجرده عن علائق البدن وتوجهه نحو المعرفة الكاملة بالله. فهذه الحكمة رمزاً لإدريس. أما إلياس، فهو رمز للعقل نفسه فى حالة اتصاله بالبدن وخضوعه لشهواته وحاجاته. ومن أجل ذلك، قال من أراد أن يعرف الحكمة الإلياسية الإدريسية يجب أن يتحقّق فى نفسه بالحالتين جميعاً: أى يجب أن يتحقّق أولاً بحيوانيته المطلقة ثم يرقى تدريجياً فى سلم التجريد حتى يصبح عقلاً صرفاً فيحصل له التحقق بالنشأتين على الوجه الأكمل (٨٤).

ولم يكن مقصد ابن عربى من وراء قوله بالتحقق بالحيوانية المطلقة، أن الحيوان لخضوعه فى حياته للإرادة دون العقل، يشارك الإنسان فى قدرته على الإدراك الذوقى والعلم بحقائق الأشياء علماً مباشراً. ولكنه يريد أن يؤكد إنعدام الفاعلية العقلية فى التجربة الصوفية، ذلك الانعدام الذى نشاهده أكثر

ما نشاهده فى الحيوان، لذلك اتخذ الحيوان مثالا، وتكلم عن التحقق بالحيوانية^(٨٥).

ولما كان العقل هو أكثف أنواع الحجب التى تحول بين السالك وبين الحقائق الكشفية؛ صار هو أس البلية ومدار الرفض فى الطريق الصوفى، ورمزاً للحال التى يتعلق العقل فيها بالبدن وشواغله بحيث لا يتخلص السالك فى الطريق من عقله فيكون حيواناً صرفاً، ولا يتجرد من بدنه فيكون عقلاً صرفاً. وحين يتحقق السالك بحيوانيته المطلقة يمكنه الإرتقاء إلى مقام الكشف الخالص، فإنه ينكشف له أمور لا مجال لانكشافها فى حالات اشتغال العقل بمطالب البدن. وقد فطن «برتراند رسل» إلى فكرة هذا الإنعدام الكامل للفاعلية العقلية، فيما ذكره عن تميز فلسفة التصوف بعدة شروط، كان أهمها وأولها هو الاعتقاد المطلق فى الكشف «Intuition» أو إلهام البصيرة «Insight»، كمنهج ذوقى فى المعرفة، فى مقابل منهج المعرفة التحليلية الاستدلالية^(٨٦)؛ ولم يكن ابن عربى بمنأى عن هذه الفكرة، إذ أوجب على المريد فى بدء حياته الصوفية، أن ينزل تدريجياً عن حكم عقله ولا يجعل له سلطاناً عليه، ولا يعمل عقله فى التفكير فى شىء من الأشياء؛ بل يدعه غفلاً من كل شىء عاطلاً من كل عمل كيما يتحقق بحيوانيته. وهذه هى حالة القابلية المحضنة التى أشار إليها فيما تقدم «وليم جيمس»، غير أنها قابلية لا تعنى عند ابن عربى ركوداً وتعطياً فى ضروب النشاط الروحى لدى الصوفى، وإنما تعنى انعدام الفاعلية العقلية وكفى؛ وحالتن؛ يصاب المتحقق بحيوانيته بالخرس فلا يستطيع النطق بأمر من الأمور إذا أراد؛ ولا يقدر على تفسير ما يرى وما يشعر وما يمكن أن يكشف له فى غمرة هذه الحالة.

وفى جذبة تلك الحالة تعمل الإرادة ولا يعمل العقل، فيجسئ النشاط الروحى فى التجربة الصوفية أقوى وأعنف ما يكون، إذ الصوفى فى معاناته لتجربته يصير فى حالة تعمل فيها النفس بجمعيته لا بجزء من أجزائها. وهذه

هى فكرة الوعى الباطن الذى هو أعم من العقل فى إدراكه؛ لأنه مستمد من كيان الإنسان كله، ومن ظاهره وباطنه، وما يعيه هو وما لا يعيه، ولكنه يقوم به قياماً مجملاً محتاجاً إلى التفصيل والتفسير^(٨٧)؛ ومن هنا جاء ذلك الاستغراق الروحى وذلك الشمول الغامر الذى أطلق عليه الصوفية اسم الفناء والجذب والوجد.

وفى الوقت نفسه، وفى مثل هذه الحالة، يحصل للمتحقق بحيوانيته نوع من الكشف هو بعينه ما يحصل لغير العاقل من الدواب والأنعام، كأن يطلع على أحوال الموتى بالتنعيم والتعذيب، أو يرى الميت حياً، والصامت متكلماً، والقاعد ماشياً. ثم ينبغى له أن يتنقل مرة أخرى إلى مقام العقل المجرد بالإنقطاع عن الشهوات الجسمانية والذات الطبيعية لتسقط عنه شهوته كما سقطت عن إلياس، وليصير ما يدركه فى هذه الحالة عين اليقين، ويكون مُحققاً وذائقاً لما يعانیه ويشاهده. وهنا يشاهد السالك أموراً هى أصول لما يظهر فى الصورة الطبيعية: يشاهد فى حال تجرّده تنزلات الذات الإلهية من مقام الأحدية إلى المراتب الكونية؛ وظهورها فى جميع صور الموجودات العلوية والسفلية، شريفها وخسيسها، عظيمها وحقيقها، فإن كوشف صاحب هذا المقام - بالإضافة إلى ما ذكرنا - بأن الطبيعة هى عين النفس الرحمانى وليست شيئاً مغايراً له فى الحقيقة؛ فقد وقف على سر عظيم وهو معنى قول ابن عربى: «فقد أوتى خيراً كثيراً» - لأنه يعلم حينئذ أن الحقيقة التى هى وجود بحث صرف، وهى النفس الرحمانى، قد تفتحت فيها مراتب الوجود بصورها التى لا تتناهى وهى باقية على حالها فى عالمها، فهى أصل الكل ومنشؤه؛ وإلى هذا الأصل مصيره ومرجعه. عند ذلك يعرف السالك ذوقاً معنى قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾^(٨٨)؛ أى يعرف أن الذى قتلهم ليس الحديد من حيث هو حديد، ولا الضارب بالحديد من حيث هو

كذلك، وإنما هو الموجود خلف صورة الحديد وصورة الضارب وهو الواحد الحق؛ ولذلك قال: «فبالمجموع وقع القتل والرمى» (٨٩).

-١١-

وإنما تعمّدنا ذكر تعليقات الدكتور عفيفي بحرفها ولفظها على هذا الجزء من الفصل، لنرى وقوف ابن عربي الصارم على الجانب الكشفى من وحدة الوجود واضحاً لا شك فيه، ما لم يكن هو أساس الفكرة ومضمونها فى وعى التجربة الصوفية ذاتها. ولكن يسهل التشابه - مع ذلك - بين نفس الفكرة عن ابن عربي، ونفسها عند أفلاطون، إذا كانت المقارنة بينهما تطالبنا باستخراج التصوف الفلسفى عند ابن عربي، على الوجه الذى يحثّه البحث العلمى فى التشابه بين الأفكار مع الغفلة أحياناً عن المضمون. ومن هاهنا جاز للدكتور عفيفي أن يقول: يريد بهذه الأمور التى يشاهدها السالك شيئاً أشبه بالمثل الأفلاطونية فى العالم المعقول، وهى التى يعاين صورها المحسوسة فى العالم المحسوس وصورها البرزخية - فى الكشف الحيوانى - فى عالم البرزخ أو المثال. ولكن العالم المعقول فى مذهب ابن عربي ليس هو العالم المثالى الأفلاطونى؛ وإنما هو عالم الذات الإلهية فى مقام أحديتها (٩٠).

فالتشابه - على هذا - بين الفكرة الفلسفية والمذهب الصوفى موجودٌ إذا نحن رحنا نتلمس بالمقارنة معاملة وآثاره، بيد أنه لا يعنى القول بقيام فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي على دعائم النظر العقلى والإستدلال المنطقى تماماً كما تقوم فى حقل الفلسفة، لكننا المضمون وحده يجعل من التجربة فى ذاتها محل اعتبار لقيام الفكرة على أساسها ومستندها، مع حكمة التنبيه الدائم لشواهد المضمون. ويلزمنا من ثمّ التساؤل: إذا لم يكن هاهنا كشف فكيف أدرك وحدة الوجود باعتبار إسقاطها للتكثّر والتعدد فى الوجود العينى؟!..

وكيف أفرق في جوف التجربة ذاتها بين الحالة التي تعمل فيها النفس بجمعيّتها فأطلق عليها وحدة شهود تحدث في حال الفناء في التوحيد، وبين حضرة الجمع التي تستوعب عند ابن عربي كل شيء، ويطلق عليها وحدة الوجود؟!!!.

فلا معنى عندنا لهذه الفوارق النسبية، ولا نعقل كيف يمضي هذا التفاوت بين الدرجات والطبقات لو أردنا تقديم التجربة الروحية لدى العارف على سائر الاعتبارات التحليلية ينشدها الباحثون من دراساتهم وبحوثهم فيما يرتأونه من آراء. فإذا كان ابن الفارض مثلاً رجلاً انتهى من سلوكه إلى الاستغراق في بحر التوحيد، فاضمحلت ذاته وفنيت في ذات الحق، فغاب عن كل ما سواه، ولم يشهد في الوجود إلا الله، وهو الفناء في التوحيد. وكانت وحدة الشهود عنده عبارة عن الفناء عن شهود التكثر والتعدد بين المُشَاهَد والمُشَاهَد، لا نفى التكثر والتعدد في حقيقة الوجود، ولم يكن هذا الفناء في وحدة الشهود إلا «حالة» حدثت في غيبة الفناء في التوحيد.

وإذا كانت نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي ألغت كل تكثر أو تعدد سواء في الشهود الشخصى أم في الوجود الحقيقى، بحيث تصبح الأشياء جميعاً من عين واحدة، بل تكون هي هي هذه العين الواحدة، لأن الكل في الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر متعددة (٩١).

إذا كان الأمر بهذه المشابة؛ فنحن نسأل: كيف نستطيع الفصل بين «الحالة» الشهودية السارية في الوحدة، والنظرية الوجودية القائمة في الوحدة، وكيف تُدرك وحدة الوجود إذا لم يكن هنالك كشف تستند عليه؟!.. كيف يتسنى لنا الفصل بين «الحالة» و«النظرية» في تجربة العارف الشعورية؛ وأين

هو المبرر العقلى الذى يعتمد الصوفية فى تجاربهم الذوقية لما يرتأون إسقاط التكثر والتعدد فى الوجود العينى، ما دمنا أسقطنا بالضرورة عن النظرية حالتها الكشفية؟! .. هذه الأسئلة يصعب الإجابة عليها لو أهملنا كلية الوعى الصوفى ومضمون التجربة الصوفية. ولما كان الكشف هو أخص خصائص التجربة الصوفية على التعميم - بما فى ذلك ابن عربى - وعليه يحال العلم بالمعارف الإلهية. وكل ما ضمض منها عن المدارك العقلية والتفسيرات الظاهرية فليس هو بغامض على الحلول الكشفية والمدارك الذوقية؛ فلا جرم - من بُعد - حين نقول إن وحدة الوجود فيها من الذوق الرفيع، ومن العقل الموسوعى الثقافة والتكوين، ومن الكشف الذى هو طريق العارفين، ما من شأنه أن يجعلها وحدة روحية قبل أن يتبادر إلى الأذهان بأنها وحدة مادية؛ لأن هذه الوحدة الروحية يشكلها مضمون التجربة الصوفية، وهو «مضمون» - كما تقدم ذكره - يستمد قوته من مصادر العقيدة التى ينتسب إليها؛ بينما مذهب وحدة الوجود فى الفلسفة واللاهوت يعنى النظرية التى تقول: إن الله هو كل شىء، وكل شىء هو الله. فالكون ليس خلقاً متميزاً عن الله.. فالله هو الكون، والكون هو الله ليس إلا(٩٢).

وقد يكون فى هذا المذهب من حيث هو مذهب عقلى ضرب واضح من ضروب المادية فى وحدة الوجود كما شرحها «أسبينوذا»؛ أو كما اتهمه خصومه بها، وذلك حين اتخذت نظريته فى وحدة الوجود صورة وصلت بها إلى حد «الإلحاد Alheism»، ومفادها؛ إنه لا يوجد شىء إلى جانب المجموع الكلى للأشياء المتناهية: الشمس، والنجوم، والأشجار، والصخور، والحيوانات، والذوات الفردية. ولما كان الله هو مجموع الأشياء المتناهية، وكانت «وحدة الوجود» هى النظرية التى تقول: إن الله والعالم متحدان فى هوية واحدة، فهى إذن نظرية الإلحاد(٩٣).

ذلك هو تحليل العقل لوحدة الوجود، ما دام عنصر الكشف فيها مفقوداً، وما دامت التجربة الصوفية ليس لها محل اعتبار فيما يخرّجه العقل من تحليلات وتعليلات. ونظراً لأهمية هذه الجزئية، وظن البعض بغلبة العنصر العقلي عليها بتأويلاته المتباينة لمعاني وحدة الوجود، فنحن نقف عندها وقفات قد تطول معنا بعض الشيء، فلا نترك وقفة واحدة منها حتى نوفيها حقوق البحث على المنهج الذي توخيناه بداية وهو عرض الفكرة في إطار التجربة التي يشكلها المضمون الداخلي، ثم تحليلها تحليلاً يكشف - عند المقارنة - تمييزها عن غيرها من أفكار سوابق ولو كانت متشابهة؛ لنزيد فيها وحدة الوجود وضوحاً من حيث الفرق بينها وبين الواحدية والثنائية أو الإثنية، وفق رؤية بعض الباحثين الغربيين، وتبعاً لناحية المضمون الذي يعزز مفهوم الوحدة عند صوفية الإسلام.

فى المبحث الثانى

اعتقادُ الثنائيةِ وشمودُ الواحديةِ

بين الفكرةِ الفلسفيةِ والتجربةِ الصوفيةِ

اعتقاد الثنائية وشهود الواحدية بين الفكرة الفلسفية

والتجربة الصوفية

(١) الواحدية وفكرة وحدة الوجود - تحديد المصطلحات - التعددية (الثنائية) والواحدية - خطأ المذهب الحسى لتفسير التجارب الصوفية - استحالة تحليل مدركات أحوال التصوف بالكيفية التى نحلل بها الإدراك الحسى. (٢) الفرق بين الصوفى الواحدى، والصوفى الثنائى التعددى - رفض الوعى الصوفى للتأويل الثنائى - الثنائية ونظرية الخلق عند ابن عربى - تفسير الكثرة فى الوحدة - الدكتور إقبال وتحليل الحياة الشعورية. (٣) الواحدية: نقد الفكرة الفلسفية - الواحدية فى التجربة الصوفية. (٤) رفض التأويل الواحدى للتجربة الصوفية - تجربة الهوية الخالصة - تحديد معنى كلمة هوية - نيوكلسون - ستيس - الجرجاني - ابن سبعين - عبد الكريم الجيلى. (٥) صورة الواحدية المرفوضة (اللاكونية) - تحليل عنصرى الوهم والوجود - ضعف التحليل - نقد ابن تيمية لابن سبعين فى اعتبار الكثرة وهماً - معالجة الصوفية (ابن عطاء الله السكندرى مثلاً) لعنصر الوهم بطريقتهم. (٦) الثنائية: نقد الفكرة الفلسفية - الحلول الفلسفية لإزالة الصراع بين الواحدية والثنائية - وجهة النظر الذوقية - الثنائية توطئ للواحدية - تخريج المضمون الذوقى من التأويل الثنائى للتجربة. (٧) التأويل الثنائى واللغة - النظرية الثنائية ليست مضمون التجربة الصوفية - شواهد المضمون (الغزالي - ابن عربى). (٨) تجربة وحدة الوجود - فكرة وحدة الوجود فى الأنظار الفلسفية. (٩) وحدة الوجود فى شواهد ثورة المضمون (الغزالي - ابن عربى - ابن عطاء الله السكندرى) - اختلاف المنهج بين أقطاب الصوفية لا يلغى اشتراكهم فى التجربة - وحدة الغزالي كوحدة ابن عربى.. ولا خلاف!! (١٠) مفارقة وحدة الوجود.

قلنا فيما تقدم؛ إن مذهب وحدة الوجود، هو النظرية التي تقول: إن العلاقة بين الله والعالم هي علاقة هُويَّة بسيطة. ومعنى الهوية - كما عرفها الجرجاني (ت ٨١٦هـ) - هي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق^(٩٤)؛ وقد حدد «ستيس Stace» معانى «الثنائية» و«الواحدية» و«وحدة الوجود» من حيث المصطلحات على النحو التالى (٩٥):

فالثنائية هي وجهة النظر التي ترى أن العلاقة بين الله والعالم - بما فى ذلك العلاقة بين الله والذات الفردية، فى حالة الاتحاد - هي علاقة آخريّة خالصة، أو علاقة اختلاف خالص، فليس ثمة هوية. أما الواحدية، فهي وجهة النظر التي ترى هذه العلاقة هُويَّة خالصة، وليس ثمة اختلاف. فى حين أن وحدة الوجود هي وجهة النظر التي ترى أن هذه العلاقة هي: «الهوية فى الاختلاف». وشاءت المقارنة لعلماء المقابلة بين الأديان أن يعللوا ظهور وحدة الوجود Pantheism ويثبتوا أنها تأتى بعد جميع أطوار اعتقادات الأمم البدائية فى فجر ضميرها الدينى بالآلهة والأرباب، لتكون توفيقاً بين النقائص والضرورات، وإثباتاً لوجود الله من طريق الثبوت الذى لا شك فيه، وهو ثبوت الكون بالحس والعقل والإيمان^(٩٦).

فكأنما كانت هذه الفكرة هي أرقى ما بلغته الإنسانية فى أطوارها المتوالية من طبقات العبادة؛ واستعدت بعدها للإيمان بالله واحد لجميع الأكوان والمخلوقات بغير استثناء أمة من الناس؛ بعد أن كانت تؤمن بتعدد الأرباب. وإذا نحن غضضنا النظر عن نشأة الفكرة فى إعتقادات الأمم البدائية؛ وطبقنا

تفرقة «ستيس Satce» هذه، على وحدة الوجود عند ابن عربي، واعتبرنا الإثنينية^(٩٧) ظاهرة عند هذا الأخير، وجدنا أن وحدة الوجود هي عينها علاقة الهوية في الاختلاف. وبغير هذا الاعتبار نجى «الواحدية» تعبيراً عن مذهب «الوحدة المطلقة»؛ ومذهب الوحدة المطلقة لا يقول به ابن عربي ولا تلاميذه من بعده!!.

وَفَرَّقَ «وليم جيمس» بين التعددية والواحدية، ورأى أن التعددية تناصر التوزع، والواحدية تؤيد الشكل الجمعي للوجود. والمرجو من القارئ أن يلاحظ أن التعددية لا تحتاج إلى أن تفترض من البداية كونها مناصرة لشكل معين من الانفصال بين كثرة في الأشياء تدعيها. إن للتعددية فحسب مغزى سلبياً يتمثل في مناقضتها لقضية الواحدية القائلة بأن ليس ثمة انفصال على الإطلاق^(٩٨).

وفيما يقول «وليم جيمس»: ومزايا الواحدية هي «بدورها» ارتباطها الطبيعي بنوع متين من الإيمان الديني، والقيمة الإنفعالية الخاصة لتصور العالم واقعة محدودة^(٩٩)؛ فالتصور «كثير» ليس هو التصور «واحد»؛ وعلى ذلك فالكثرة في الواحد التي يزودنا بها إدراكنا الحسي مستحيلة التفسير تفسيراً عقلياً^(١٠٠).

فلئن كان هذا صحيحاً على أقل تقدير من منظور الإدراك الحسي، فالرأي عندنا أن الإدراك الحسي لتصور الكثرة في الواحد مستحيل من جهة العقل، لكنه ليس على نفس هذه الاستحالة من جهة الذوق، فإن المدارك الذوقية كما سبقت الإشارة ليست هي كالمدراك العقلية، وكل ما يخضع تحت نطاق الحواس يمكن الإدراك من الناحية العقلية، وفيما عدا ذلك، فهو مرفوض من نفس هذه الناحية اللهم إلا إذا كان شيئاً تفرضه الحواس وتمليه الضرورة الإدراكية لبديهة العقل لها.

ولما كان خروج شيء لا محالة - من شيء آخر، وإن يكن إلى ما لا نهاية، في مناسبة ما، يكفي - إذا ثبت - أن يطوح بالنظرية الواحدية (١٠١)؛ فإن وليم جيمس يذهب في صدد المقارنة بين «الواحدية» و«التعددية» إلى القول بأنه لا بد أن الواحدية تعنى أن كل الانفصالات الظاهرية من هذا القبيل يصل بينها ثمة اتحاد مطلق أعمق تعتقد فيه، ولا بد أن يكون ذلك الاتحاد - على نحو ما - أشد واقعية من الانفصالات التي تظهر على أسطح الأشياء. ثم إنه ليقول: وقد ظلت الواحدية - من وجهة نظر الواقع الخارجى - محصورة بوجه عام في نطاق من الغموض والصوفية بخصوص المبدأ النهائى (١٠٢).

على أن قولاً كهذا، قد لا يفهم حق الفهم من جانب قائله إلا في ظل المذهب الحسى، الذى يعتقد صاحبه فى الطبيعة الحسية ولا يعتقد فيما وراءها. فإن الطبيعة كلها معطاة فى تيار الإدراك الحسى، ومن ثم فالواحدية شيء يمثل لا شيء بالنسبة لأنصار هذا المذهب، والتعددية ضد الواحدية. وإنه لما يلزمنا هنا قبل متابعة رأى «وليم جيمس» أن نوضح خطأ المذهب الحسى فى تعرضه لدراسة التصوف. فمما لا شك فيه أن الخطأ المنهجى واضح فى بحوث الفلاسفة التجريبيين الذين درسوا الظواهر النفسية للتصوف دراسة علمية، لكنهم لم ينصفوا الصوفية، ولم يقدرُوا على تحليل أحوالهم بالكيفية التى يعتادها كل مجرب لهذا الشعور حين يخضعه لفاعلية التجربة الروحية.

ومن أمثلة هذا الخطأ لديهم أنهم كانوا يحصرون أنفسهم فى دائرة التجربة الحسية وحدها؛ مع عدم التدقيق فى فهم مصطلحات الصوفية، وتلاشى الرغبة فى فقه العبارة التى عبروا بها عن أحوال وجدانية ذاتية خاصة لا تتصف قط بأوصاف التعميم ولا ينطبق عليها ما ينطبق على شئون التجارب الحسية (١٠٣). ولم يكن «وليم جيمس» نفسه مخطئاً حين كتب

يقول: إن تكوينه الشخصى حال بينه تماماً، وبين الاستمتاع بحالات التصوف لدرجة أنه يستطيع أن يتحدث عن تلك الحالات بطريقة غير مباشرة^(١٠٤).

وعبارة «التكوين الشخصى» المزعوم هذا، إنما هى عبارة ردها كثيراً معظم الذين يدينون بالمذهب الحسى ومع ذلك نراهم يتعرضون بطريقة أو بأخرى لدراسة التصوف، إما رفضاً، وإما نقضاً وتفنيداً.. وفى هذا يقول قائلهم فى لهجة الرفض الساخر: «... لست أكذب مخادعاً للقارئ إذا قلت فى صراحة تامة بأن حدود إدراكى لم تتسع قط - ولا أريد لها أن تتسع - لترى فى أقوال الصوفية هؤلاء نفعاً أقل نفع لنا، اللهم إذا أخذناها مأخذ التعبير الشعرى الذى ينفذ فيه صاحبه ما تعتمل به نفسه بطريقة الشعراء، وعندئذ لا يدل القول إلا على صاحبه، وأما سائر الناس فلا تقع عليهم تبعة القبول»^(١٠٥). وهو نفس المعنى الذى كان سبق لوليم جيمس أن ذكره حين ترددت عباراته برفض أذواق الصوفية ومواجيدهم إذا نحن لم نجد فى أنفسنا أهلية الشعور بما يشعرون، وإذا لم تكن بنا حاجة لإدراك ما هم عليه من أذواق خاصة^(١٠٦).

لم يخطئ «وليم جيمس» ولا غيره من أنصار المذهب الحسى حين لم يجدوا فى استعدادهم الشخصى قبولاً للحالات الصوفية.. ومتى خلت أحكام الباحثين التجريبيين من التجربة الصوفية والاستعداد الخاص للتذوق فلا حاجة بنا إلى تأكيد الحكم بالخطأ المنهجى يرومه علماء النفس فى اصطناع منهج المماثلة فى دراسة حالات التصوف بغية الوقوف على سيكولوجيا التصوف الدينى. فإن هذا هو الخطأ بعينه لا شىء إلا لتعذر نمائلتهم للصوفى فى حالاته الوجدانية الخاصة، ويستحيل تحليل مدركات هذه الأحوال كما نحلل الإدراك الحسى، اللهم إلا إذا جعلنا الحالة الصوفية إحدى مستويات التجارب الإنسانية. وهذا موطن الخطأ، فلا يزال الفارق بين هذه

المخاطرة البادية^(١٠٩). ولعل المقصود بمظاهر المخاطر البادية هو قلة الثقة فى عالم الإدراك الواحدى - ذلك العالم المحكم الإغلاق - بالأسس العقلية التى تقبلها التعددية وترفضها الواحدة.

-٢-

يبد أن الفرق بين الصوفى الواحدى، والصوفى الثنائى التعددى الذى يرى العالم - على ما فيه من كثرة وتعدد فى المخلوقات - مفروقاً عن الله، هو أن كلاهما يصف الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف بلغة الهوية من الناحية العملية، لكن الفارق الحقيقى يكمن فى أن المتصوف الواحدى يؤمن بأنه مندرج فى هذه الوحدة، على حين يعتقد المتصوف الثنائى - لأسباب ثقافية ولاهوتية ودينية - أنه لا يزال خارجها. وفى الحق - كما يرى ستيس - أن الثنائية تأويل خاطئ للتجربة، لأنها تناقض صارخ للخصائص المشتركة الأساسية بين التجارب الصوفية كلها، فلا القول بالوحدة المطلقة والتجاوز لكل كثرة مقبول، ولا القول بالثنائية وحدها مقبول، فلا يبقى إلا أن يكون هناك مركب منهما، هو «الهوية فى الاختلاف»، أو وحدة الوجود^(١١٠).. والاعتقاد فى «الوحدة الوجودية»، ورفض التضاد والقسمة أيا كانت صورهما، وإنكار حقيقة الزمان، والاعتقاد بأن الشر محض شيء ظاهرى، ووهم مترتب على القسمة والتضاد، اللذين يحكم بهما العقل التحليلى، هى من جملة الخصائص الفلسفية للتصوف كما حددها رسل^(١١١).

ويشير «ستيس» إلى التطور التام والكامل للوعى الصوفى الذى من شأنه أن يرفض التأويل الثنائى، فالواقع أن التأويل الثنائى للتجربة يعارض روح الأقوال الصوفية جميعاً أينما وجدت، فالوعى الصوفى عندما يوضع على المستوى المنطقى للعقل يتضمن ثلاثة أشياء هى: (١) أنه ليس ثمة

تميّزات في الواحد. (٢) أنه لا يوجد تمايز بين موضوع وموضوع، مثلاً بين أوراق الحشائش والأحجار. (٣) أنه لا يوجد تمايز بين ذات وذات (١١٢).

ومشكلة عدم التمايز في الوعي الصوفي، إنما هي مشكلة اختلف فيها المفكرون في القديم والحديث: هل هي تعطى دلالة الواحدية الخالصة أم تعطى دلالة الثنائية والتعدد؟. وربما كانت الحلول الموضوعة لها، لا تيسر لنا بغير النظر إلى قوة الشعور في التجربة الصوفية. ومن أوجه النقد التي وجهها ابن تيمية لابن عربي شيء يحدد عدم التمايز في الواحد، وذلك حين يقول ابن تيمية: «ولا يُعقَل مع الوحدة تعدُّ. وإذا قيل مظاهر ومجالي، قيل إن كان لها وجودٌ غير وجود الظاهر والمتجلى، فقد ثبت التعدد وبطلت الوحدة، وإن كان وجودُ هذا هو وجودُ هذا، لم يبق بين الظاهر والمظهر والمتجلى فيه فرق» (١١٣).

ولا نذهب بعيداً حين نقول إن نظرية الخلق عند ابن عربي لا تدع للإثنية في مذهبه وجود، وهو القائل في معظم مؤلفاته المعتبرة بأن: «الوحدة لا تقبل الكثرة، والكثرة وجوه تجليات الواحد الذي لا يحكم عليه العدد، ولا يفتقر في قبول تجلياته إلى الغير» (١١٤)، فما ثمَّ إلا الواحد. وما يفسر لك تخلل الوحدة في الكثرة، وفساد الكثرة لو عدم منها ذلك التخلل وهذا السريان: «أن الإثنين إنما هو واحد، وكذلك الثلاثة والأربعة والعشرة والمائة؛ ما تجدد سوى الواحد. فالواحد ظهر في مرتبتين معقولتين، فسمى إثنين هكذا (١١) ثم ظهر في ثلاث مراتب هكذا (١١١).. فإذا عدم الواحد من الخمسة عدمت الخمسة، وإذا ظهر الواحد ظهرت الخمسة وهكذا في كل شيء» (١١٥).

وفي هذا تسقط الإثنية تماماً، فما ثمَّ إلا الواحد، ومعناه أن روح الله سارية في الموجودات جميعها، وليست الموجودات الخارجية سوى صور وأشباح اتصفت بصفة الوجود بفضل سريان تلك الروح الإلهية فيها، وكلما

كان الشعور معزولاً عن هذه الروح السارية في أصلاب الوجود، كان مصروفاً عن إدراك الوحدة، وبمقدار ما يمتلئ من قوة الإدراك لهذا التخلل والسرمان في الموجودات، أمكنه إدراك الوحدة على الحقيقة. وفي أول فص من فصوص الحكم يقول ابن عربي موضحاً نظرية الخلق لديه. والتي بمقتضاها تفهم الثنائية غير أنها ثنائية اعتبارية: «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التى لا يبلغها الإحصاء، أن يرى أعيانها - وإن شئت قلت - أن يرى عينه، فى كون جامع يحصره الأمر كله، لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه: فإن رؤية الشيء نفسه ما هى مثل رؤيته نفسه فى أمر آخر يكون له كالمرآة. فإنه يظهر له نفسه فى صورة يعطيها المحل المنظور فيه ما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له.. فمن شأن الحكم الإلهى أنه ما سوى محلاً إلا ويقبل روحاً إلهياً عبّر عنه بالنفخ فيه، وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلى الذى لم يزل ولا يزال» (١١٦).

وقد يفهم من هذا الكلام أن ابن عربي يقول بإثنية الخالق والمخلوق أو الحق والخلق؛ أو الوجود الظاهر والله. وليس فى الحقيقة أثر للإثنية فى مذهبه وكل ما يشعر بالإثنية يجب تفسيره على أنه إثنية اعتبارية. هذا ما يقوله الدكتور عفيفى فى تعليقاته على هذا الفصل (١١٧). وفى كلام الدكتور عفيفى جزء من الغموض يحتاج إلى توضيح، فنحن لا نقول بإعتبارية الشيء إلا إذا كنا أقررنا بادئ ذى بدء بوجودة، فهذه الإثنية الإعتبارية موجودة، ولكن وجودها يسقط من قوة الشعور فى بواطن التجربة، ليحل محلها وحدة الحقيقة. ونحن نرى من كلام ابن عربي السالف إنه: مائىم إلا الواحد، وأن الوحدة لا تقبل الكثرة، وأن روح الله يسرى فى الموجودات جميعها، ويتخللها كما يتخلل العدد الواحد جميع الأعداد؛ فما موقف النظرية الثنائية من هذا كله؛ وكيف يمكن التوفيق بين مذهب الوحدة الذى يلغى الإثنية

ويأخذ بالواحدية، وبين اعتقاد النظرية الثنائية الذى هو اعتقاد الأديان الكتابية؟!.

هذه معضلة تخلقها محاولات «العقل» التفسيرية(*) : العقل المنطقى الإستدلالي الذى هو فى عزلة عن قوة الشعور فى جوف التجربة، لا شك يحتم استحالة تفسير ضروب الكثرة المتعددة فى الوحدة. ولكنها معضلة ليس لها وجود لو استبطنا قوة الشعور الكامنة فى التجربة الصوفية، بمعزل عن العقل المنطقى الإستدلالي. وهى قوة لا تنفصل عن فكرة الوعى الصوفى، الذى يرتفع عند صاحبه فوق إدراك الثنائية إلى مقام الوحدة الإلهية، أو كما يسميها الغزالي - كما سيتبين لنا فيما بعد - بوحدة الوجود الإلهية. ولا نجد مفرأ فى هذا المقام من الاستثناس بآراء المفكر المحدث الدكتور محمد إقبال. فإن التعمق فى تحليل الحياة الشعورية يكشف لنا عما كان المغفور له الدكتور إقبال، أطلق عليه اسم الناحية «العالمية» فى النفس؛ فى مقابل الناحية «العامة» فيها.

والناحية العالمية فى النفس هى مركز كشف الوحدة على الحقيقة، ولا

(*) للأستاذ عباس العقاد رأى وجيه فى هذه المسألة نوجزه هنا حيث يقول: «وصفوة القول أن البحث خليق أن يجدنا ويسعفنا فى الحيز الذى ندركه ونحسن أن نتأمله وننقصاه؛ أما إذ نعبره ونوغل بالأمل خلف رتاجه، فهناك فلتسعفنا العقيدة والإلهام؛ ولنتق أن العقول لم تُجْعَل لنا أداة للضلالة والفوضى والاختباط؛ فإذا هى اختلط عليها الأمر ورائت عليها الفوضى ولم تأو بنا إلى ظل من طمأنينة العقيدة الملهمة فليس الذنب ذنب العقيدة ولكنه بلا ريب ذنب العقول. (من مقال بعنوان ماكس نوردو - منشور بجريدة البلاغ فى ٢٩ يناير سنة ١٩٢٣، وهو ضمن مقالات كتاب «مطالعات فى الكتب والحياة» - طبعة دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٧ ص ٣١).

فاعلية الوعي التصوفى فى الحياة الشعورية. أما إذا ظلت خارج هذه الوحدة متميزة عنها؛ فهى ذات لم تصل بعد، إلى إدراك الواحد، وتكون فى الحالة هذه تعبيراً عن التأويل الثنائى.

والتأويل الثنائى للتجربة - هو تصوف ضعيف معوق أو متخلف - فيما يشير «ستيس»^(١٢٠)؛ والثنائية، بما هى كذلك، هى التصوف المتخلف، ولكن السؤال الذى يفرض نفسه الآن هو: إذا كانت الثنائية بهذه المثابة توصيفاً للتصوف المتخلف، فهل سلمت «الواحدية» من أوجه النقد والمؤاخذه والإعتراض؟!.

- ٣ -

وعلىنا قبل أن نستكمل وجهة النظر التى اتخذها «ستيس» تفسيراً لموقفه من الواحدية، والثنائية؛ ورفضه لكل منهما على أساس عقلى وذوقى معاً، وإرتضاؤه لمذهب وحدة الوجود وقبوله وتبريره لفكرته الأساسية.. علينا نحن أن ننظر فى قيمة الواحدية المطلقة، كما قدرها «وليم جيمس» الذى سبق أن وصف نفسه - فيما تقدم - بأن تكوينه الشخصى كان حال بينه وبين الاستمتاع بالتجربة الروحية؛ ومن المؤكد مع ذلك أن إسهاماته فى فهم وتقديم رؤية خاصة عن التصوف ليست بمستكرة ولا هى مما تخرج عن نطاق التعاطف مع الصوفية، الأمر الذى يمكن الجزم معه بأن الرؤية التأويلية للتجربة الذوقية الروحية هى من نصيب الفيلسوف والمتصوف على حد سواء، إذا توافرت البصيرة النافذة وسَلَمَ التعاطف المزاجى من الإعتراض على غير كفاءة^(١٢١).

يذهب «وليم جيمس» إلى أن الواحدية تأخذ «الوحدانية» على أنها العنصر الأشد حيوية وجوهرية. فالعالم كُلُّه يجب أن يكون وحدة متينة،

يحدد الكل كل عضو فيه على ما هو عليه. وأقل بادرة من بوادر الإستقلال يقضى عليها فوراً. ثم إنه ليتعرض لفكرة الواحدية عند «اسبينوزا» في كثير مما كتب عنها؛ ويرى أن الواحدية عنده تميل إلى الإعتقاد بأن جميع الأشياء تنشأ عن ماهية الله؛ بنفس الضرورة التي ينشأ عنها من طبيعة المثلث أن زواياه تساوى قائمتين. إن الكل هو ما ينتج الأجزاء، وليست الأجزاء هي التي تنتج الكل. على أن الواحدية تزعم أن العالم محكم التماسك وليس مُفكَّكاً. وهي على ذلك يجب إما أن تأخذ الكل على علته، أو لا تصل إلى جزء منه أو مجموعة فيه بالمرّة. والمقابل الوحيد الذي يسلم به الكتاب الواحديون هو الإقرار بعدم معقولية العالم (١٢٢).

ولربما أشارت العبارة الأخيرة من كلام «وليم جيمس» إلى الصورة «اللاكونية Acosmism» من الواحدية؛ وهي صورة ترى أن عالم الأشياء المتناهية - كعامل منفصل عن الله - لا وجود له على الإطلاق، أى أنه عالم وهمي لا معقول، فالله هو وَحْدَه الواقع الحقيقي، والله وَحْدَهُ لا تمايز فيها، فلا توجد فيه - من أجل ذلك - كثرة من الأشياء المتناهية، وهذا المصطلح نفسه «اللاكونية» هو المصطلح الذي أطلقه «هيجل» على مذهب «اسبينوزا» ليعارض به من قالوا أن مذهبه مذهب إلحادى، المذهب الذى نسبه إليه مستر «ستيوارث هامبشير»؛ فرأى هيجل (*) أن الأدنى إلى الصواب أن يوصف

(*) وما تجدر الإشارة إليه فى هذا الصدد؛ أن لهيجل نظرية فى الواحدية Monism تحدد مكانة الإنسان من العالم، وعلاقة العالم بالله وبمقتضى هذه النظرية يكون العالم كله واحداً، ومعنى ذلك أن ليس فى العالم ثنائية كتلك التى ذهب إليها «ديكارت» والتى تجعل المادة فى جهة والفكر فى جهة أخرى. أو الثنائية التى ذهب إليها أرسطو من قديم الزمان فجعل المادة موجودة أزلية وجعل الله خارج هذه المادة، وهو المحرك الأول لها. أو هذه الثنائية التى نقول بها فى الإنسان من أنه مركب من بدن أو جسم ونفس، وأن البدن =

باللاكونية (١٢٣). وقد تبدو فكرة التصور للألوهية موحدة بين «اسبينوزا» و«هيجل»، فلا خلاف بينهما حول تصور إله وحدة الوجود، فالأول كان تصوّر الله فى صور الطبيعة بجوانبها الخلاقة (Naturas Naturans) وصفاتها اللامتناهية. وكذلك بدا الله على هذا النحو عند «هيجل» أيضاً إذ كان الله عنده مساوياً لتطور الفكرة (١٢٤).

= يفنى، ولكن النفس خالدة، فالأديان تقوم على هذه المبادئ: وجود الله خارج العالم، وأن الله هو الذى خلقه، ووجود النفس مستقلة عن الجسم، وأنها تحيا بعد فناء البدن. ويذهب هيجل إلى أن العالم كلّه واحد، ليس فيه هذه الثنائية التى قال بها أصحاب الأديان أو بعض الفلاسفة؛ وأن الكائنات الموجودة على ظهر الأرض كلها من شجرة واحدة، أو أصل واحد، يترتب بعضها فوق بعض، فبعضها كائنات راقية وبعضها كائنات غير راقية، والإنسان كائن من هذه الكائنات غير أنه أرقى من غيره طبقاً لسنة التطور. وليس الإنسان مركباً من جسم، ونفس مستقلة عن هذا الجسم، فنفس الإنسان كنفس الحيوان وهى تفنى بفنائها، أو نفسه هى مجموعة وظائفه.

هذا فيما يختص بالإنسان، أما فيما يختص بالله والعالم، فهو لا ينكر وجود الله، ولكنه يجعل الله والعالم شيئاً واحداً، وأنه مجموع المادة والطاقة، وهى سر الحياة فى هذا الكون، ولا شك أن هيجل هنا ينظر إلى المسألة نظرة طبيعية، وقد سبقه إلى القول بمثل هذه النظرية فلاسفة كثيرون، وإنما على سبيل التصوّر الذهنى الذى لا يستند إلى حقائق من المشاهدات الطبيعية؛ نعى أن مذهب الواحدية شبيه بمذهب وحدة الوجود، غير أن الواحدية تستند إلى المشاهدات والتجارب العلمية. و«اسبينوزا» الذى هو من تلامذة «ديكارت» كان قال بوحدة الوجود، وجمع بين تلك الثنائية التى نادى بها ديكارت؛ ثنائية الفكر والمادة؛ فجاء «اسبينوزا» وأنكر هذه الثنائية وجعل الله فى قمة الوجود، وأنه أصل الوجود؛ ومن صفاته الفكر والإمتداد. ولكن ليس الإمتداد الذى هو صفة الله امتداداً محسوساً كهذا الإمتداد الذى نشاهد فى الأجسام المحسوسة؛ بل هو امتداد رياضى... (راجع للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى: معانى الفلسفة - سنة ١٩٤٧م ص ٧١ - ٧٢).

ولما كانت المثالية المطلقة هي صورة الواحدية الغالية في الدوائر الفلسفية؛ فقد وصف «جيمس» طريقته في التفكير بأنها ترى العالم يوجد نحسب كموضوع لذهن واحد يعرف معرفة لا نهائية. وكان من ضمن الاعتراضات التي وجهها إلى الواحدية سؤال طرحه على هذا النحو: إنه إذا لم يوجد شيء إلا على نحو ما يعرف الذهن المطلق، فكيف يمكن لأي شيء أن يوجد على خلاف ما يعرف الذهن؟...! إن ذلك الذهن يعرف كل شيء بفعل واحد من أفعال المعرفة بجانب معرفته لكل شيء آخر. والأذهان المتناهية تعرف الأشياء دون أن تعرف أشياء أخرى، وهذا الجهل هو مصدر معظم ويلاتها. وعلى ذلك فنحن لسنا ببساطة موضوعات لذات تعرف كل شيء؛ لكننا نحن ذوات على حسابنا؛ نعرف المعرفة، فتجىء معرفتنا مختلفة عنها.

لكن غرض المثالية المطلقة إذ ترى العالم كموضوع لذهن واحد يعرف معرفة لا نهائية، يجيء التمثيل الذي يوحى بهذا الغرض هنا تمثيلاً من الميادين المحدودة لوعينا.. تتطلع كل لحظة إلى كُلِّ يتألف دفعة واحدة من أجزاء تجري بينها علاقات متنوعة. وفي هذا الكل يكون وجود الإرتباطات والإنفصالات التي تظن من حيث كونها شواهد على هذه الأجزاء، فهي على ذلك مؤسسة تأسيساً عقلياً واحدياً. وقد يسلم «جيمس» بسمو هذه الواحدية العقلية ونظرتها الغامضة لإرتباط خفى بين الظواهر دون ما استثناء (١٢٥)؛ ولعلّه بهذه الفكرة التي يعرضها؛ يتجه تصوره لمفهوم الألوهية إتجهاً يختلف عن تصور «هيجل» أو «اسبينوزا»؛ إذ تتجه فكرته إلى القول باعتماد وجود الله على إيماننا وجهودنا، أى على تجربتنا الدينية، فقد بدا الله في نظره - كما يقول جان فال - عوناً وصديقاً يكافح إلى جانبنا، ونحن نكافح من أجله (١٢٦).

ولكنه مع ذلك، يوجه بعض المآخذ إلى الواحدين، وينقد فكرة الواحدية

نقداً يخرجها عن إطار الإيمان بها؛ لأنها من حيث كونها فكرة فلسفية، تدخل في الفلسفة ألبتة خاصة بها، رغم ما يبدو فيها من قدرة على تحقيق الإستقرار الدينى، والسلام، وتلوذ بسلطة التصوف لتأييدها، ولكننا من جهة أخرى نجد تلك اللاحدية شأنها شأن أى تصور يؤخذ به دون ما شرط، تدخل ألبتة في الفلسفة على النحو التالى:

فأولاً: هى لا تفسر وعينا المتناهى. وثانياً: ينبجم عن ذلك خلق مشكلة الشر، بالمقارنة بين التعددية واللاحدية تبرز مشكلة الشر في التعددية مشكلة عملية وهى كيفية التخلص منه. أما في اللاحدية، فاللغز نظري، من شأنه أن يطرح تساؤلاً كهذا: كيف يكون هنالك نقص إذا كان الكمال هو المصدر؟!.. ثم إذا كان العالم كما هو معروف للمطلق كاملاً؛ فلم لم يعرف على غير ذلك في آلاف الإضافات المتناهية الحقيرة أيضاً؟!.. وثالثاً: تناقض اللاحدية طابع الحقيقة الواقعية كما تدرك في التجربة. فلتن كان التغير في عالمنا يبدو عنصراً جوهرياً، فاللاحدية تتناول عالم الحس عادة كأنه سراب أو وهم. ورابعاً: هذه اللاحدية قدرية، بمعنى أن الإمكانيات المتميزة مجرد وهم أيضاً.

وبالطبع يميل «وليم جيمس» إلى تفضيل التعددية على اللاحدية، لأن الأخيرة تخرج من نطاقها كل هذا التصور للإمكانيات التى ألفناها فى حسنا المشترك. وتضطر اللاحدية إلى القول بأن المستقبل والماضى مرتبطان، فلا يمكن أن يكون ثمة ابتكار حقيقى فى أى مكان. والتعليل الذى يستند عليه فى هذا كله إنما هو تعليل عقلى؛ ذلك أن افتراض أن للعالم تكويناً منضافاً فحسب، دون أن يكون هنالك ارتباط بين الأشياء إنما هو إفتراض يتنافر مع العقل. بينما الأمر فى التعددية جدٌ مختلف، فهى من جهة أخرى، إذ تأخذ التجربة

الإدراكية فى قيمتها الظاهرية، تتحرر من كل هذه المصاعب، لأنها تحتج على استخدام أفكارنا فى خلاء تشكله تجريداتنا التصورية (١٢٧).

فهذه وجهة نظر تنظر إلى «الواحدية» على أنها فكرة فلسفية وليست هى بالتجربة الروحية؛ وما كانت تكون الواحدية تجربة روحية وهى على هذا النقد، يوجهه إليها الناقدون الذين يتذرعون بأسباب البقاء على هذه البسيطة ولا يرتفعون بالتصور - أى تصور - فوق الواقع الذى تلمسه الأيدى وتراه الأبصار. فكل ما تمليه أو تحدهُ الفكرة الفلسفية للواحدية فهو عرضة للنقد والمواخلة بمقدار ما هو عرضة لرفض المذاهب التى تبنت تلك الفكرة، ويكفى أنها فكرة تجعل تصورنا المجرد يتشكل فى خلاء ليس له بواقع الحياة صلة.

غير أن الواحدية فى أخص خصائصها، لو أننا نظرنا إليها بعيداً عن كونها فكرة فلسفية وأخذناها بالاعتبار الدينى الذى من شأنه أن يتقدم مضمونه فى التصوف، فتتقدم معه مقومات النظرة إليها؛ هذه النظرة التى يجب أن تختلف وفقاً لتلك المقومات والخصائص ينظر إليها كل مؤمن بها.. أقول؛ إذا نحن نظرنا إليها بعيداً عن كونها فكرة فلسفية، ألفينا الواحدية لا تقبل التفسير ولا يستساغ معها التأويل والتحليل من جانب العقل؛ إلا فى ضوء التجربة الروحية، فهى من هذه الزاوية فكرة متداخلة مع وحدة الوجود؛ فلا ينبغى أن يقبل الفصل بين «الواحدية» من جهة، و«وحدة الوجود» من جهة أخرى؛ وحتى على المستوى الفلسفى لا الدينى، أى من حيث كونها فكرة فلسفية: «يتعذر أحياناً إجراء فصل تام بين وحدة الوجود، ومذهب الواحدية» (١٢٨).

هذا.. وقد نجد رفضاً آخر للنظرية الواحدية، باعتبارها «هُوَّةٌ خالصة» كان قدمه «ولتر ستيس»، حين رأى أن النظرية «الواحدية» إما أن تتخذ صورة «الإلحاد» فى قولها إن ما هو موجود إنما هو مجموعة الأشياء فى العالم فحسب، وأن الله ليس سوى اسم آخر لهذه الأشياء، ولا شىء يوجد إلى جانب المجموع الكلى للأشياء المتناهية. وهذه الصورة من النظرية «الواحدية» مرفوضة، لأنها تكشف عن وحدة وجود مادية لا معنى لها.

ثم إن الواحدية - وهذه هى الصورة الثانية لها - تتخذ صورة «اللاكونية» فى قولها إن الأشياء المتناهية، لو أنها انفصلت عن الله فلا وجود لها على الإطلاق، لأنها سراب، ولأنها وهم. وتلك الصورة أيضاً مرفوضة. فالواحدية فى صورتها مرفوضة من قبل «ستيس».

على إننا ينبغي أن نذكر هنا معنى كلمة «هوية» باعتبارها دليلاً على «الواحدية»، قبل البدء فى تبرير «ستيس» لهذا الرفض. ولقد حدد «نيوكلسون» كلمة «هُوَّةٌ» فى معرض دراسته لفكرة الشخصية فى التصوف، فقال إنها مصدر صناعى من «هُو» ضمير المفرد الغائب. ولكنها تشير إلى الفردية «Individuality» أكثر من إشارتها إلى «Personality»، ثم أضاف إلى هذا، أن بعض الصوفية استعمل كلمة «الهوية» بمعنى عالم الغيب المطلق، أو العالم المعقول الذى يحتوى جميع المعقولات كما تحتوى البذرة الشجرة (١٢٩)؛ وهو نفس ما كان ذكره الجرجاني، حين قال: الهوية هى الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة فى الغيب المطلق. والهوية السارية فى جميع الموجودات، هى التى إذا ما أخذ حقيقة الوجود لا بشرط شىء، ولا بشرط لا شىء (١٣٠).

وجاء فى نصوص ابن سبعين عن «الهوية» قوله: «ولما كان الواحد يقال على جميع الأشياء التى يقال عليها «الهوية»، وكان جوهر الواحد واحداً بالعدد لأشياء كثيرة ما يختلف فيها بما هو واحد، بل بما هو واحد لكذا، لزم أن يطلق على الأضداد بما هى أضداد، والإطلاق واحد» (١٣١).

وعَدَّ عبد الكريم الجبلى (ت ٨٠٥هـ) مجلى الهوية إحدى مجالى الذات، فقال: «أعلم أن الذات عبارة عن الوجود المطلق بسقوط جميع الاعتبارات والإضافات والوجوهات، لا على أنها خارجة عن الوجود المطلق، بل على جميع تلك العبارات وما إليها من جملة الوجود المطلق، فهى فى الوجود المطلق لا بنفسها ولا باعتبارها، بل هى عين ما هو عليه الوجود المطلق، وهذا للوجود المطلق هو الذات الساذج؛ الذى لا ظهور فيه لاسم ولا نعت ولا نسبة ولا إضافة..» (١٣٢).

ويقسم «الجبلى» مجالى الذات الصرف الساذج، إذا نزلت عن سذاجتها وصرافتها كان لها ثلاثة مجالى ملحقات بالصرافة والسذاجة.

المجلى الأولى: الأحدية، وهو ليس لشيء من الاعتبارات ولا الإضافات ولا الأسماء ولا الصفات ولا لغيرها فيها ظهور، فهى ذات صرف ولكن قد نسبت الأحدية إليها، ولهذا أنزل حكمها عن السذاجة. والمجلى الثانى: الهوية، وهو ليس لشيء من جميع المذكورات فيه ظهور إلا الأحدية فالتحقت بالسذاجة لكن دون الحقوق الأحدية لتعقل الغيبوية فيها من طريق الإشارة إلى الغائب بالهوية.. والمجلى الثالث: الإنية، وهى كذلك ليس لغير الهوية فيها ظهور ألبتة، فالتحقت أيضاً بالسذاجة لكن دون حقوق الهوية لتعقل المتحدث فيها والحضور والحاضر والمتحدث أقرب إلينا رتبة من الغائب المتعقل المبطن (١٣٣).

ويكشف لنا هذا النص، اختلاف معنى الهوية إذا هي أخذت دلالة على النظرية الواحدية، اختلافاً يجيء معه المدلول الدينى أعمق وأقرب إلى «الحالة» الروحية، من المدلول الفلسفى باعتبارها فكرة، يجوز عليها الرضى كما يجوز القبول. كما يكشف النص أيضاً، اختلاف معنى الهوية عند الجبلى، عن معناها عند ابن سبىين. فإن الواحد - كما سبقت الإشارة - عند ابن سبىين؛ يقال على جميع الأشياء التى يقال عليها «الهوية» بما فى ذلك الأضداد، لأن الإطلاق واحد؛ والوحدة مطلقة لديه تعطى ضرورة الإطلاق بمقتضى جوهر الواحد.

أما الجبلى، فأمر «الهوية» عنده مختلف، فهى إحدى مراتب الذات فى ملحقاتها؛ وأنه ليتخذ من الآية الكريمة فى قوله تعالى: ﴿إِنِّى أَنَا اللّٰهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِى﴾ (١٣٤)؛ مضموناً تجريبياً روحياً تأتى فيه الدلالة واضحة على ترتيب المجالى الثلاثة. فالمجلى الأول فى قوله تعالى: ﴿إِنَّهٗ أَنَا اللّٰهُ﴾؛ فقوله: «أنا» إشارة إلى الأحدية، التى هى إثبات محض لا تقييد فيها، وكذلك الأحدية ذات محض مطلق لا تقييد فيها لشيء دون غيره. وهو فى قوله: «إِنَّهٗ» يشير إلى «الهوية» الملحقه بالأحدية، ولهذا برزت مُركبة مع «إنى». وقوله «أنا» إشارة إلى الهوية الملحقه بالأحدية الإنية؛ ولهذا كانت المبدأ والمعوّل عليها فى الأخبار بأنه «الله»، فاستند الخبر وهو الله إلى «أنا» تنزيلاً للإنسية منزلة الهوية والأحدية. والجميع عبارة على الذات الساذج الصرف. ثم قال الجبلى: «وليس بعد هذه الثلاثة مجلى إلا مجلى «الواحدية» المُعبّر عن مرتبتها بالالوهية التى استحقها الاسم «الله»» (١٣٥).

أما المضمون التجريبى الروحى الذى ينبغى أن يكون التعويل كل

التعويل عليه؛ فى علاقة الهوية بالواحدية عند الجيلى؛ فهو فكرة «الإنسان الكامل» على ما قال، فإذا فهمت ما قلناه، فاعلم أن الذاتين عبارة عمن كانت اللطيفة الإلهية فيهم. ولتأمل كلمة اللطيفة الإلهية هذه، لتجد المعنى من وراء ذلك هو أن الحق إذا تجلى على عبده؛ وأفناه عن نفسه، قامت فيه لطيفة إلهية، فتلك اللطيفة قد تكون «ذاتية» وقد تكون «صفاتية»؛ فإذا كانت «ذاتية» كان ذلك الهيكل الإنسانى هو «الفرد الكامل» والغوث الجامع، عليه يدور أمر الوجود، وله يكون الركوع والسجود، وبه يحفظ الله العالم، وهو المعبر عنه بالمهدى والخاتم وهو الخليفة... (١٣٦).

ولنا أن نسأل الآن: هل يجوز أن ترفض الواحدية، وهى بهذا المفهوم الذى يتمثله شواهد المضمون الصوفى؟! .. إن الفكرة الفلسفية بلا شك أبعد ما تكون عن هذا المضمون وأقرب إلى الرفض إذ هى خلت منه، وأدنى أن تكون مدعاة لأن يقام عليها صنوف التشريح العقلى بين الرفض والقبول.. ولقد جاءت «الواحدية» باعتبارها «هوية خالصة» مرفوضة - من وجهة نظر «ستيس» - لأنها تتخذ صورة «اللاكونية» حين جعلت الأشياء المتناهية بعد انفصالها عن الله، لا وجود لها، فهى السراب وهى الوهم. فنحن - من ثم - نسأل، هل كان «ستيس» وضع فى اعتباره مثل هذا المفهوم الذى يتكئ على شواهد «المضمون» فى فاعلية التجربة الروحية؟!، وبأية وسيلة من الوسائل الذوقية أو العقلية، جوزت له الرفض، وأساعت لديه أسباب التفنيد؟! .. هذا ما سنجده بوضوح من خلال تحليله لعنصر «الوهم» فى ذلك الجانب من الواحدية.

لقد كان «ستيس» اعتمد في رفضه لصورة الواحدية الثانية «اللاكونية» على مبدأ ديكارت الشهير: «أنا أفكر، إذن أنا موجود». فذكر أن هذا المبدأ، يجعلنا نرفض، ونحن مطمئنون، صورة الواحدية الأخيرة. فأفرض أن شخصاً قال: إن إيماني بوجود العالم المتناهي يرجع إلى أنه «وهم»، وافرض كذلك، أننا سألناه السؤال الديكارتي: كيف يمكن أن تكون لى أفكار وهمية أو خيالية، وأن تكون فى نفس الوقت، فكرتى عن العالم إنه سراب، إذ أنا لم أكن موجوداً؟!.

فإذا لم أكن موجوداً، لم تكن هذه الفكرة من الأساس، ولعلّ الإجابة تتضح بعد السؤال الديكارتي بقولنا، بوجود واحد متناه، هو النفس الإنسانية التى أقرت بوجود «الوهم» أو الخيال؛ وما دام «الأنا» موجوداً، فلا بد أن يكون هناك على الأقل، موجود متناه واحد هو نفسى. أو بعبارة أخرى، العالم وهم. ولكن وهم من؟!.. وهمى أنا؟! عندئذ لا بد أن أكون موجوداً حتى يكون عندى هذا الوهم. فالأوهام تظل موجودة كأوهام.. هَبْ أنك أنكرت حقيقة هذه القطعة من الورق، وقلت إنها وهم، فليس فى استطاعتك أن تنكر أن وهم الورقة هاهنا، إنما هو وهم لا شك موجود على الحقيقة (١٣٧).

إن «ستيس» ليرفض تلك الصورة من «الواحدية» بالمبدأ الديكارتي المشهور، ولكن هذا المبدأ الديكارتي إذا نحن اعتمدناه تفسيراً للواحدية فى عين التجربة، كما اعتمده «ستيس»؛ لا يخلو كذلك من أوجه النقد فى تفسير عنصري الوهم والوجود. فيمكننا أن نقول إن قياس الوهم على صفة الوجود النفسى بمعزل عن التجربة الذوقية، لا يخلو من ضعف. فإذا عولنا على

التجربة الصوفية، نعلم أن ذات المتصوف ترى العالم كُلهُ وهماً إذا هي كانت مندرجة في الوحدة. أما إذا لم تكن داخل أعماق الوحدة، وكانت خارجة عنها، محجوبة بحجاب النفس، فهي تشعر كما يشعر الآخرون بالتعدد والاختلاف والثنائية، لأنها في هذه الحالة تكون خارج إطار التجربة؛ فلا يكون الوهم من أجل هذا، مقررراً إلا في حالة واحدة، هي حالة: «الفناء في الواحدة».

وينبغي أن يجيء السؤال هكذا: متى يشعر الصوفي بوهم العالم؟! والجواب هو: في عين التجربة؛ وفي لُجَّة «الفناء»، حين تسدرج ذاته في الوحدة. أما إذا كانت خارجها فليس الوهم - إن كان - إلا قضية عقلية يسوقها المتصوف، ليكون من حق الناس جميعاً رفضها ومناقشتها وتفنيدها، لأنها في تلك الحالة أصبحت خارج مضمون الشعور.

ولتقف قليلاً عند هذه النقطة، لنرى ابن تيمية - قبل ديكارت - قد تنبّه في معرض نقده لقول ابن سبعين: «رَبُّ مالِك، وعَبْدُ هَالِك، وأنتم كذلك، الله فقط، والكثرة وهم»؛ إلى تناقض القول باعتبار الكثرة وهماً، فقال في ذلك: فإن قوله «وهم» يقتضى مُتَوْهِّمًا، فإن كان المتوهم هو الوهم، فيكون الله هو «الوهم». وإن كان المتوهم هو غير الوهم، فقد تعدد الوجود» (١٣٨).

ولا خلاف بين ابن تيمية، وبين الصيغة الديكارتية التي اعتمد عليها «ستيس» إلا أن تكون الأخيرة تجعل الأوهام تظل موجودة كأوهام؛ في حين كانت فكرة ابن تيمية تدور حول اعتبار الكثرة، التي هي أجزاء متفرقة يتكون منها وجود العالم؛ ذوات وجود حقيقي؛ إنما الموهوم بطلان القول في أصله وهو الوجود فقط؛ ولأجل هذا قال: «إن كان المتوهم هو الله، فقد وصف الله بالوهم الباطل، وهذا مع أنه كفر، فإنه يناقض قوله «الوجود واحد». وإن كان

المتوهم غيره فقد أثبت غير الله وهذا يناقض أصله. ثم متى أثبت غيراً لزممت الكثرة، فلا تكون الكثرة وهماً بل تكون حقاً» (١٣٩).

والمراد هو، إن الكثرة الوهمية أو المتوهمة، لها وجود من ذات الشيء الموجود، ولو كان في نفسه مُتَوَهِّماً. وهى عين الفكرة التى يقول بها «ديكارت»، ويعتمدها «ستيس».

ولكن هذا كله صحيح، لو نظرنا إليه خارج محتوى الشعور، وبدلنا - من ثم - منهجاً بمنهج، أعنى، لو أننا تعاملنا مع الفكرة بوصفها قضية، لا بوصفها «حالة». والفرق - من بعد - عظيم. ذلك هو الفرق الذى يجعلنا مرة أخرى نسأل: متى يشعر الصوفى بوهم العالم؟!.. والجواب هو: إذا أفرزت «الحالة» الشعور الوجدانية، فكرة، يحسبها العقل قضية، فيغفل التعامل معها إن لم يجهله؛ فلا يتعمق مضمونها، ولا يُحلّل محتواها؛ ولا يفتش مخلصاً عن مصدرها فى جوف التجربة، بل ولا يستطيع. وإنما يتعامل معها كما لو كانت من إفراز العقل ونسج المنطق والتفكير. هذا خطأ، لا ينبغى أن نَقَعَ فيه شاعرين أو غير شاعرين!!.

وإذا شئنا المقارنة بين «ستيس» فى هذه الفكرة عينها، وبين بعض الصوفية المتأخرين، وجدناهم يعالجون عنصر الوهم فى الوجود بطريقتهم الخاصة، الطريقة التى تستمد مفاتيحها من عمق الوعي فى أغوار الحياة الباطنة؛ فتلمس أبعادها من دخائل القوة الشعورية بعظمة الوجود الإلهي، ولا زيادة بعد ذلك لمستزيد...!!

خُذْ مثلاً على هذا قاله ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٧هـ): «الحقيقة تقتضى أن الزاهد فى الدنيا مُثَبِّتٌ لها، فإنه شهد لها بالوجود إذا أثبتها مزهوداً فيها. وإذا شهدت لها بالوجود فقد عظمتها. وهو معنى قول الشيخ أبى

الحسن الشاذلى (ت ٦٥٦هـ) رضى الله عنه: «والله لقد عَظَّمْتُهَا إذا زهدت فيها!!!. ومثل هذا الزاهد فيما زهد فيه، فناء الفانى عَمَّا فنى عنه، فإثبات أنك فانى عن الشىء، إثبات لذلك الشىء، فما لا وجود له لا يتعلق به فناء ولا زهد ولا ترك» (١٤٠).

فلكأنما الدنيا فى الأصل لا وجود لها بالقياس إلى وجود الحق تعالى. ولكن فى أى حالة؟!.. فى حالة الإنشغال به عَمَّن سواه. فى التحقق بالتجربة، وفى خوض عباب الفناء، ترى الوجود الحق هو الله تعالى؛ الوجود المطلق. أما العالم بكل ما فيه من كائنات الدنيا، فلا يثبت له رتبة الوجود المطلق؛ لأن الوجود المطلق مثبت لله، إنما للعوالم والكائنات الوجود من حيث ما أثبت لها وهم الحجاب. فوجود الدنيا - من ثم - هو من الحجاب الوهمي.. وما حجبك عن الله إلا توهم وجود الحجاب. وهو - أى الحجاب الدنيوى، حين تكون محجوباً بالدنيا عن الله - ليس أمراً وجودياً بينك وبين الله، ولو كان بينك وبينه حجاب وجودي، للزم أن يكون أقرب إليك منه، ولا شىء أقرب إليك من الله على التحقيق. فَرَجَعْتُ - إذن - حقيقة الحجاب إلى توهم وجود الحجاب. فما حجبك عن الله وجود موجود معه؛ إذ لا موجود معه على الإطلاق. وإنما حجبك عنه «توهم» موجود معه: فكان كل ما هو من جنس الحجاب إنما هو من جنس الوهم الذى يفرض وجود موجود غير الله كائناً ما كان، وما ثم غير ولا سوى بوجه من الوجوه.

ويوضح ابن عطاء الله، ذلك الوجود الوهمي بمثال جاء فيه: «لو أن رجلاً بات فى مكان وأراد الخروج؛ فسمع صوت الرياح من كُوة هناك، فظنه زئير أسد، فمنعه ذلك عن الخروج، فلما أصبح لم يجد هناك أسد، وإنما هو الريح أنضغط من تلك الكُوة. فما حجبه وجود أسد، وإنما حجبه توهم الأسد» (١٤١).

وعليه؛ فليس أقرب إلى العقل من معالجة الوهم، بأوهام أكثر منها وأحجب. وليس أدنى إلى الذوق من رفع الوهم عن الوجود؛ مع كشف الرؤية ووضوح الغاية وخوض التجربة وإزالة الحجاب.

-٦-

نعود إلى «ستيس» لنراه هكذا يمضى فيرفض «الواحدية» كتفسير للتجربة الصوفية؛ كما رفض من قبل «الثنائية»، فلا هذه ولا تلك مما يؤخذ في اعتباره موضع القبول. والواقع أن رفض «ستيس» للثنائية؛ إنما هو رفض لفكرة فلسفية بدائية، وربما كانت الثنائية بهذه المثابة إحدى الصور البدائية للعالم، كما بدا للإنسان؛ فرؤية النهار والليل، وتجربة اليقظة والنوم، والشعور الدائم بالخير والشر، هي كلها محاور كبرى اتخذت أفكاراً كانت أوحّت بغير شك إلى الإنسان بفكرة وجود حقيقتين متعارضتين. والرأى الأرجح عند علماء المقابلة بين الأديان أن الاعتقاد بالثنائية Dualism، يأتي أحياناً كثيرة بعد اعتقاد الوجدانية، وهي الوجدانية الناقصة التي تأذن بوجود الأرباب معها أو بتنازع الوجدانية بين إله دولة وإله دولة أخرى، في الأطوار العامة التي مرّت بها اعتقادات الأمم البدائية. وهم يعللون ظهور الثنائية بعد الوجدانية بأن الإنسان يترقى في هذا الطور، فيحاول تفسير الشر في الوجود بنسبته إلى إله غير إله الخير؛ ولا يكون هذا من قبيل النكسة في عقيدته؛ لأنه لا يزال يسيغ تعدد الأرباب ويسيع التمايز والترجيح بينها والتفاوت بين درجاتها وطبائعها.. (١٤٢).

واستمرت فكرة الثنائية باقية في مظاهر مختلفة في أغلب الفلسفات. ولم يكن أفلاطون في تفرقة بين العالم العقلي والعالم الحسي، أو بين المثل الثابتة وتيار الصيرورة، أو بين النفس والجسم، أو بين المحدود واللامحدود،

بمعزل عن تلك الفكرة لو تعقبنا لها جذوراً. وهى عند أرسطو أجلى وأوضح، نصادفها فى التفرقة بين الصورة والمادة، وبين ما هو بالقوة وما هو بالفعل؛ ثم تمتد الفكرة، فتصل إلى «ديكارت» فى تفرقة بين الفكر والإمتداد؛ وهى عند «كانط» توجد فى الاختلاف بين عالم النومنا وعالم الظواهر. وما كان «برجسون» فى تفرقة بين الحياة والمادة الجامدة، أو بين الذاكرة والإمتداد، أو بين الديمومة والمكان، أو بين المجتمع المفتوح والمجتمع المغفل؛ إلا معيراً خيراً تعبیر عن فكرة الثنائية فى صورتها الفلسفية العقلية، كما ظهرت فى جميع الفلسفات. ثم تشعبت فشملت فلسفة «وايتهد» و«رسل» و«سانتيانا» فى التفرقة بين الماهيات والموجودات مع التباين فيما بينهم ومع الاختلاف (١٤٣).

ولئن كان «ستيس» ممن يرفضون الثنائية، حين يصفها بالدلالة على التصوف المتخلف، فلا هى تقدم تفسيراً لمضمون التجربة الصوفية، ولا هى من حيث كونها فكرة فلسفية تعطينا تصوراً مقبولاً عن حقيقة العالم؛ فإن مفكراً آخر مثل «جان فال» يَمْضى مع فكرة الثنائية متعقباً ظهورها فى جميع الفلسفات على النحو الذى أسلفنا. فيروق له أن يحل المشكلة بردها إلى شعور بخصب الواقع، وذلك بعد أن يعرض فكرة اللامتناهى والمتناهى من الوجهة الفلسفية الخالصة: فكل ما نستطيع أن ندركه بعد ملاحظة كل هذه الصور من الثنائيات هو ما يكمن فى ذلك التعارض بين طرفى الثنائيات من جانب آلى - أو من جانب دينامى بمعنى أصح - يعتمد عليه العقل الإنسانى فى رؤيته للعالم، وما فيه من صراع بين النور والظلمة (١٤٤).

بيد أن المذهب القائل بالكثرة، هو فى ذاته يدل على الحرب والصراع، مع دلالاته على التعارض مع النظريات الواحدية. لكن قيمة هذا المذهب فيما يرى «جان فال»، لم تأت من تقريره وجود كثرة فى الحقائق والوقائع؛ وإنما جاءت قيمته لتفيد مقدار ما فيه من شعور بخصب الواقع، ومن عدم رده

المُشَخَّص إلى تصورات، ومن تفتحه للمستقبل. فهل يمكن التوفيق بين مذهب
الواحدية بوصفه قد أكَّد اللامتناهي، وبين مذهب الكثرة باعتباره قد أكَّد
وجود جملة متناهيات؟!.. ذلك هو السؤال الذي يطمح المفكر إلى الإجابة
عليه. وهو طموح معقول؛ إذ كان طموحاً خارج التجربة الروحية وخارج
دائرة الشعور.

فالهم هنا ليس قيمة مثل هذه النظريات من حيث رسوخها، أو ما
تَضَمَّتْ من قواعد محددة، وإنما ما يهم هو دلالتها المفصحة عما تتطلع إليه
النفس الإنسانية. ولعلَّ مكن الحيرة الناشئة بين «الواحدية» و«الثنائية»،
مرهون بما في قوى النفس الإنسانية من شعور وتعبيرات. فالمذهب الثنائي مثلاً
يعبر عن عنصر التوتر والتعارض في قوى النفس، فإذا نحن تأملنا هاتين
النظريتين على هدى هذا الكلام، فلن نشعر بأية حيرة مما بينهما من نزاع، بل
سنرى أنفسنا قد ازددنا إدراكاً ووعياً بمعنى التنوع (١٤٥).

وأيّ ما كانت وجهة الحلول الفلسفية التي قدمها «جان فال» في معرض
النزاع بين النظريتين، حين نفهم إننا نقبل من «الواحدية» كنظرية طرفاً، ونأخذ
من الثنائية طرفاً؛ فينشأ عن الطرفين إدراك تتطلع إليه النفوس، فيريحها من
الحيرة الظاهرة ويزيدها إدراكاً بمعنى التنوع وخصوصية الاختلاف؛ أقول؛ أيّ ما
كانت وجهة هذه الحلول إزالة للتعارض بين النظريتين من الناحية الفلسفية،
فهى غير مقبولة من الناحية الذوقية، ولا سيما لو تجرّد الإدراك من هذه الناحية
بعينها عن المدارك العقلية واعتمد فقط على التجربة الصوفية.

والرأى - عندنا - بعد عرض هذه الآراء وتمثّل موطن القوة فيها
وموطن الضعف - هو أن الثنائية في جوهرها نجىء كما لو كانت تحمل في
داخلها عمق الرؤية الواحدية؛ تفسرها؛ وتخدمها، وتضع خدماً مديناً إليها
لتصعد الواحدية على أكتافها صعود الأمانة والاعتماد، ثم تشهد لها في ذاتها
بوحدة الحقيقة.

فالثنائية فى جانب من جوانبها توحى بالنقص، وفى الجانب الآخر توحى بالكمال، وفى هذا الجانب الكامل تظهر وحدة الحقيقة لتكون إفصاحاً عن الواحدية. فالنقص الذى هو فى طرف يشهد بالكمال الذى فى الطرف الآخر؛ بل تقديم الكامل على الناقص هو عين العدل فى أحادية الواحد؛ إذ لولا الليل لما عرف النهار، ولولا المرض لما تنعم الأصحاء بالصحة، ولولا النوم لما ذقت الخلائق تجارب اليقظة والإنباء، ولولا الظلمة لما صَحَّ وجود النور، ولولا النار لما عرف أهل الجنة قدر النعمة، وما لم يخلق الناقص لا يعرف الكامل، ولولا خلق البهائم لما ظهر شرف الإنسان، فإن الكمال والنقص يظهر بالإضافة، فمقتضى الجود والحكمة خلق الكامل والناقص جميعاً تماماً كما يكون فى قطع اليد إذا هى تأكلت إبقاءً على الروح، ضرب من العدل، لأنه فداء كامل بناقص، فكذلك الأمر فى التفاوت الذى بين الخلق فى القسمة فى الدنيا والآخرة، فكل ذلك عدل لا جور فيه وحق لا لعب فيه؛ يشهد بكمال الواحد وعدله، فإذا عرفت هذا عرفت أن كل فقر وضر فى الدنيا فهو نقصان من الدنيا وزيادة فى الآخرة، وكل نقص فى الآخرة بالإضافة إلى شخص، فهو نعيم بالإضافة إلى غيره.. فلولا وجود النقص ما كان للكمال وجود (١٤٦).

وكذلك تكون تجارب النظرية الثنائية، لو أنها أسست على فقه المضمون الذوقى، لتكون شاهدة بين جوانبها وأطرافها على وحدة الحقيقة، وعلى أحادية الواحد الحق؛ وبناءً على ما تقدم؛ يتلاشى التعارض البادئ من هذه الجهة بين الثنائية والواحدية، فليس فى الأمر تعارض، بل هو تكامل لو صح القياس.

وبغير هذا «التخريج» يجيء «الرفض» للنظرية الثنائية فى مضمون التجربة أولى وأحرى من «القبول»؛ لأن الشعور بالوحدة علامة بارزة من علامات التجربة الصوفية، تضافى بما لا يدع مجالاً للشك ضرباً من الرؤية الموحدة، هو بالفعل أخص خصائص التجارب الصوفية كلها، بل هو الخاصية الجوهرية المحورية للتجربة الصوفية. والوعى الصوفى فى جملته إنما هو وعى لا يحتمل التفرقة والانقسام، ولا يسىغ التعارض الذى يوحى بالتمايز بين الذوات.

الوعى الصوفى فى توجهاته كُلى، واحداً، خالص فى النظرة، وفى المعاشة، وفى الفاعلية، وفى الحياة. ومن هنا تتميز التجربة الصوفية ومحورها هذا «الوعى»؛ عن ظاهر الرؤية الدينية التى تبنّاها رجال الدين واللاهوت نظرية ثنائية خالصة فى الاختلاف. ولكن هذه الرؤية شىء، والتجربة الصوفية شىء آخر. ولقد رأينا - فيما سلفت الإشارة إليه - أن «ستيس» كان حلّل «مضمون التجربة الصوفية».. ذلك المضمون الذى يميل ميلاً جارفاً نحو «الوحدة»؛ فمن حقه، وهو بصدد مثل هذا التحليل، أن يرفض الثنائية، وأن يعتبرها دليل ضعف التصوف لا قوته، ومن حقه - فيما نرى - أن يرى أن ملكات الوعى الصوفى أقوى وأعنف فى تجاوز تلك النظرة التى تنظر بها ديانات التأليه فى الغرب والشرق، وهى نظرة مقصورة على التفرقة الفارقة بين «الحق» و«الخلق» تُقرّ الثنائية فى تعسف شديد، وتفرض التمايز والاختلاف كما تفرض الشعائر والطقوس والعبادات. ولولا وجود هذه الديانات، لكان الموقف الواحدى على الإطلاق هو دليل التجربة الباطنية التى تظهر مواقف الصوفية أجمعين، ولم يمنعهم من تبنى هذا الموقف صراحة سوى تهديدات رجال الدين وضغوط السلطات اللاهوتية (١٤٧).

قد يقال: إن كل تجربة صوفية من شأنها أن توحى بشائبة التعارض
البادئ - ولو على أقل تقدير - فى اللغة التى يتم بها التعبير عن هذه التجربة؛
بمقدار ما توحى بتعارض الإنفعالات كما تبدى فى اصطلاحات كان الصوفية
اتخذوها عنواناً دالاً على أحوالهم الخاصة، وخلقاتهم المتفردة، وخواطر
قلوبهم ومشاعرهم الذوقية (١٤٨).

فهلا كانت أحوال: القبض والبسط؛ والهيبة والأنس؛ والرجاء والخوف؛
والجمع والفرق؛ والفقد والوجد؛ والغيبة والحضور؛ والصحو والسكر؛
والذوق والشرب؛ والمحو والإثبات؛ والتلوين والتمكين؛ والقرب والبعد؛
والسرعة والحقيقة، وغير هذا كله مما هو مدون فى كتب القوم من
اصطلاحات، تعبيراً عن ثنائية التجربة الصوفية لا عن وحدتها؟ (١٤٩)؛ قد
يقال: إن مضمون التجربة الصوفية يحتوى على بناء يشكّله التعارض كما
توجيه «الثنائية»، وإن ذلك البناء ليشعرنا بتشخيص الوجود كله وفق هذه
النظرية كما تبدى فى ثنائية الحقيقة الوجودية.. قد يقال مثل هذا القول تعزيزاً
للاخذ بالثنائية، وتأسيساً لتشريع التأويل الثنائى كتفسير للتجربة الصوفية؛
ولكن قولاً كهذا القول، لا يصيب كبس الحقيقة فى شىء، ولا يفقه أحادية
التجربة ولا يعرف مضمون الوعى الصوفى الذى: «يتحول فيه مركز الشعور
من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا، ثم يتحول تبعاً لذلك مركز الإهتمام من
«الذات» إلى موضوع جديد تجدد النفس فى الوصول إليه واللاحاق به» (١٥٠).

ذلك شعور لا يقبل التمايز بين الذوات؛ ولا يسيغ التأويل الثنائى
للتجربة الصوفية. والفرق أوضح من أن يحتاج إلى دليل بين وعى التجربة فى
ذاتها، وبين محاولات اللغة للتعبير عن هذا الوعى فى جوف التجربة، فكل
هذه المصطلحات السابقة إنما هى ألفاظ لغوية؛ أنفرد بها الصوفية عمّن سواهم
لمحاولة التعبير عن تجاربهم الشعورية الخاصة، أصطلحت اصطلاحاً لتقريب

الفهم على المتخاطبين بها. لكن: هل هذه الألفاظ والعبارات هي هي عين التجربة في ذاتها؟!، أو بعبارة أخرى: هل كانت هذه المصطلحات التقريبية عند الصوفية هي هي نفس المعانى التي أودعها الله قلوبهم واستخلص الحقائقها أسرارهم؟!.

يُحدِّثنا «القشيري» الذي عني بتدوين هذه الألفاظ والمصطلحات التي استعملها الصوفية فيما بينهم؛ فإذا هي ألفاظ واصطلاحات قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والستر على مَنْ باينهم في طريقتهم، لتكون معانى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيراً منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها (١٥١).

أفتن كانت هذه الألفاظ والمصطلحات مصطنعة اصطناعاً للتعبير عن التجربة؛ فهل هي عبرت فعلاً عن حقيقة التجربة في ذاتها؟!.. فمما لا شك فيه أن التجربة الروحية في كل ما تحمله من أحوال وخلجات وخواطر ومشاعر؛ ومعاناة عنيفة في داخلها؛ إنما هي شيء يختلف عن الألفاظ التي يراد من ورائها استخلاص ما هو كامن في البؤرة الشعورية للتجربة الحية.

فاللغة كائنة ما كانت لغة عاجزة عن تصوير الحقائق الداخلية؛ وأعلاها وأرفعها: إدراك الديومة البحتة.. أو ظهور «التوحيد» بالديمومية على قال الخراز: «أول باد من الحق قد أخفاهم في أنفسهم وأمات أنفسهم في أنفسهم، واصطنعهم لنفسه، وهذا أول دخول في التوحيد من حيث ظهور التوحيد بالديمومية».. فهل يمكن إدراك هذه الديومية البحتة بكلمات يسهل التعبير بها؟!.. بالطبع، لا.. «وما يعلنه الصوفى أو النبى من تفسير لفحوى محتويات شعوره الدينى، يمكن أن يبلغ إلى الناس على صورة قضايا، (تحملها هذه الألفاظ والعبارات المصطلحة)، ولكن محتويات الشعور الدينى نفسها في جوف التجربة ذاتها، لا يمكن الإطلاع عليها أى نقلها لغيره. ويستحيل

علينا أن نُعبّر في كلمات عن هذا الإدراك الباطنى للديمومة البحتة؛ لأن اللغة تكيّفت بالزمان المنجَرَد، زمان النفس الفاعلة فى كل يوم، على حد تعبير الدكتور محمد إقبال رحمه الله (١٥٢)، وهذا ما سنتناوله فى آخر عنصر من هذا البحث لنوضح فيه عجز اللغة عن تصوير دخائل الوجدان عند الصوفى.

لكننا هنا لا نجد بأساً من أن نشير إلى أن العبارات والألفاظ اللغوية - بما فيها تلك الاصطلاحات التى اتخذها الصوفية لأنفسهم - وإن كانت جاءت لتدل على النظرية الثنائية - فهى ليست بدالة على مضمون التجربة الصوفية، فكل ما يشعر بالتأويل الثنائى لمضمون هاته التجربة، إنما هو عوارض فى الطريق، لكن ليس هو الغاية من وراء مسيرة الوعى الكلى والفاعلية الروحية.

فإن الوعى الصوفى لا يتجزأ، ولا يمنع - من عدم تجزئه - أن تمرُّ به عوارض وحالات هى بمنزلة المستوى الأول «البدائى» كما يظهر فى الثنائية، ولكن ليست الثنائية فى جميع الأحوال هى كُليّة الوعى النافذ إلى أحادية التجربة. هذا الوعى الذى تحكمه حالة خاصة يصحبها شعور غامر يهجم على القلب ويستولى عليه، هو عينه الوعى الذى لا يقبل التأويل الثنائى تفسيراً لتجربة العارف فى نشدانه الحقيقة.

ولربما ظهرت «الحقيقة» للسالك فى بداية الطريق على شىء من التناقض، فيشاهدها أزلية وحادثة، واحدة ومُتكَثِّرة، هى لا تزال فى هذا العالم للحسوس ومتجاوزة له فى نفس الوقت، مطلقة ومقيدة؛ وحالتثنى، يشهد الداخل فى الطريق ثنائية الحقيقة. ولما كان لا يزال فى أول مرحلة من مراحل معراجهِ الروحى، بدت له «الحقيقة» على شىء من التناقض، فإذا هو ينظر بعين إلى الوجود الخارجى المحيط به، المتعلّق به قلبه نوحاً ما من التعلّق؛ وينظر بالعين الأخرى إلى العالم الروحى الذى هو على وشك الدخول فيه.

وما دام الشهود لديه مخلوطاً لتوزع^١ نفسه بين العالمين: المادى والروحي، شاهد الأزل المحدث، والمطلق المقيد، ورأى التأويل الثنائى عنواناً على «الحقيقة». فإذا صفى له الشهود وأرتقى الصوفى فى سلّم المعراج، ارتفع لديه التناقض وتلاشت الكثرة فى الوحدة، وزال عنه التوزع النفسى بين عالم الحس وعالم الروح، فإذا هو يلمح «الحقيقة» كما تلمح العين رواسى الجبال بعد انقشاع الضباب عنها. وهذا هو تخريج أستاذنا الدكتور أبو العلا عفيفى لأقوال أفلوطين الإسكندرى حين نقل عنه قوله: «مَنْ شَاهَدَ هَذَا الْمَشْهَدَ أَدْرَكَ مَعْنَى مَا أَقُولُ، وَعَرَفَ أَنَّ لِلنَّفْسِ عِنْدَ ذَلِكَ حَيَاةً أُخْرَى» (١٥٣).

* * *

إن الفرق لبعيد بين أن تكون الثنائية هى مضمون التجربة الصوفية، وبين أن تحيىء الثنائية سلماً أميناً يصعد عليه السالكون إلى حقيقة الوحدة، كما هى عليه. وقد تقدم القول بأننا واجدون فى الثنائية تعبيراً لا شك فى دلالة على الواحدية التى تمثل حقيقة التجربة الصوفية؛ وتصور مضمون الوعى الصوفى فى أخلص ما يحمله من حيوية وتشوير. ولم يكن مقصودنا من وراء ذلك بمنأى عن القول بأن الثنائية لو أنها اقتضت على تأويل التجربة الروحية، أو كانت التجربة فى ذاتها تشكيلاً للثنائية فقط، ولم تصعد فيها إلى الوحدة «الواحدية» التى تصور مضمون الوعى الصوفى، كانت بلا شك بغير ذات معنى، أو كانت - بتعبير «ستيس» - وصفاً دقيقاً للتصوف المتخلف، لأنها تفيد الضعف فى ذات التجربة نفسها؛ بمقدار ما يستفاد الضعف من التجربة ذاتها إذا هى اقتضت على الثنائية.

وشواهد المضمون عندنا، تبين على الحقيقة، فيما يشرق من كلام الغزالي، إن العالم بأسره أخرجه خالقه من العدم الذى هو نفى محض، إلى الوجود الذى هو إثبات صحيح لا شك فيه؛ ثم قدره منازل وجعله الميقات، فظهرت فيه الثنائية لتشهد بالواحدية؛ فمن حى وميت؛ ومتحرك وساكن؛

وعالم وجاهل، وشقى وسعيد، وقريب وبعيد، وصغير وكبير، وجليل وحقير، وغنى وفقير، ومأمور وأمير، ومؤمن وكافر، وجاحد وشاكر، وذكر وأنثى، وأرض وسماء، ودنيا وأخرى؛ ... وغير ذلك مما لا يحصى عده من ثنائيات الوجود، ومواطن الكثرة فيه، إنما هذا الوجود كله للواحد الحق الذى به وجود الأفعال كلها، فالكل قائم به موجود بقدرته، وباق بعلمه ومنتبه إلى أجله؛ ومصرف بمشيئته على بالغ حكمته^(١٥٤)؛ وبنفس الطريقة فى استنباط الوحدة، بعد استبطان حقيقة الوجود الإلهى، جرى قلم ابن عربى فى كشف الثنائية لعناصر الوجود توكيداً للواحدية الخالصة. فلكأنما الثنائية لا معنى لها إن لم تكن سُلماً للواحدية، تشهد لها وتؤيد مطالبها العالية. فما فى الوجود: طاعة ولا عصيان، ولا ربح ولا خسران، ولا عبد ولا حر، ولا برد ولا حر، ولا حياة ولا موت، ولا حصول ولا فوت، ولا نهار ولا ليل، ولا اعتدال ولا ميل، ولا بر ولا بحر، ولا شفع ولا وتر، ولا جوهر ولا عرض، ولا صحة ولا مرض، ولا فرح ولا ترح، ولا روح ولا شبح، ولا ظلام ولا ضياء، ولا أرض ولا سماء، ولا تركيب ولا تحليل، ولا كثير ولا قليل، ولا غداة ولا أصيل، ولا بياض ولا سواد، ولا رقاد ولا سهاد، ولا ظاهر ولا باطن؛ ولا متحرك ولا ساكن، ولا يابس ولا رطب، ولا قشر ولا لب... ولا شيء من هذه النسب المتضادات منها والمختلفات والمتماثلات إلأ وهو مراد للحق تعالى؛ وكيف لا يكون مراداً له وهو أوجده، فكيف يوجد المختار ما لا يريد^(١٥٥).

من ذلك ترى، أن التجربة الصوفية إذا لم تصعد إلى الواحدية، فهى الضعف بعينه، وهى القصور عن أن تلبى مطالب الوعى الصوفى كما ينبغى أن تكون فيه مطالبه واضحة بغير خلط فى مقوماتها الأساسية، أعنى الشعور الكامل الشامل بوحدة الوجود الإلهية التى هى أخص خصائص التجربة الصوفية.

وكما لا يمكن قبول الثنائية الخالصة، كذلك لا يمكن قبول الواحدة الخالصة، فالواحدة التى تنطوى على «هوية خالصة» لا يمكن أن تكون - فيما يرى «ستيس» - هى الحقيقة، تنشدها التجارب الصوفية، بمقدار ما تجيء الثنائية التى تنطوى على اختلاف خالص اعتنقه رجال التصوف الضعيف لأسباب منطقية ولا هويته ممثلة فى الضغوط التاريخية والثقافية القومية، تعبيراً عن ثنائية الحقيقة لا وحدتها، وإن كان ميل التجربة الصوفية فى ذاتها نحو «وحدة الوجود» جاء مكبوحاً طاعة لأوامر السلطة التى فرضت الثنائية فرضاً عنيفاً بغير ما ترى فيها من ضعف وكساد فى المستوى العملى: فكان الخيار الوحيد أمامهم هو: «الاختيار بين القول بأن الإنسان والله متحدان فى هوية واحدة، أو أنهما ببساطة مختلفان، ولما كانت الأولى قد بدت لهم منافية للعقل، فقد اعتنقوا الثانية وأصرروا أن تفعل رعبتهم نفس الشيء من الاعتناق» (١٥٦).

وفى هذا كله مجافاة لطبيعة التجربة الصوفية من حيث كونها «هوية فى اختلاف» أى «وحدة وجود» على أصح وأسمى ما يمكن أن تفسر به وحدة الوجود، دليلاً على «مضمون التجربة الروحية»، وإرتكازاً على فاعلية الوعى التصوفى الذى لا يعتقد التمايز فى الوحدة مع وجود التعدد والاختلاف فى الموجودات. وبهذه البساطة التى قدمها «ستيس» لتفسير وحدة الوجود، يمكن وضع الحلول المناسبة لتفسير «الكثرة» فى «الوحدة»، فالوحدة «هوية»؛ والكثرة اختلاف وجودى. والمركب بينهما: هو «الهوية فى الاختلاف» أى الوحدة الوجودية دليل التجربة الباطنية فى جميع أبواب التصوف بغير استثناء. فماذا لو استعرنا من «ستيس» فكرته هذه، وطبقناها على صوفية

الإسلام، الذين لم يجدوا منه العناية اللائقة بهم، بالكيفية التي كانت عليها صوفية الشرق الهندي، وصوفية العرب المسيحي !!

فما من صوفى عظيم ظهر فى الإسلام إلّا ودلّت تجربته الروحية فى حال الفناء على الهوية الخالصة بقيام اللطيفة الإلهية فيه، ثم لا يزال يشعر بالاختلاف. وفيما سبقت الإشارة إليه من عرض تجربة أبى يزيد البسطامى بالاتحادية، وتجربة الحلّاج الحلولى؛ رأينا من الأقوال المنسوبة إليهما، ما يأذن بالاتحاد مع الهوية الخالصة، وهو شعور عند البسطامى، كما كان الحلّول عند الحلّاج شعوراً مجرد شعور، هو إلى المجاز أقرب منه إلى الحقيقة. وفى كلتا الحالتين؛ الاتحاد والحلول، إختلاف وإثنية وتفرقة فارقة بين العبد والرب. وفيهما أيضاً طراز رفيع من الهوية الخالصة فى حال الفناء.

وليس معنى ذلك، أن البسطامى والحلاج كانا من أصحاب وحدة الوجود، كما هو الحال عند ابن عربى وتلاميذه؛ نحن لم نقصد هذا المعنى الشائع والمعروف، وإنما نقصد أن أقوالهما كانت تُشعرُ بالهوية ثم بالإختلاف، لكأنما التجربة فى أعماق أغوارها توحى بالهوية فى جانب، ثم توحى بالاختلاف فى جانب آخر، ولا يقال أن فى هذا ضرباً من الثنائية؛ لأن الثنائية إختلاف خالص. فإذا نحن سلطنا على أقوال البسطامى والحلاج أشعة التحليل فى ضوء التجربة، كانت العبارة الصحيحة للتصوف هى «وحدة الوجود المضمونية»، أى التى تقوم على فقه المضمون فى الإسلام، والتى لا تنفصل فيها الحالة الشهودية للوحدة عن النظرية الوجودية للوحدة.

أى نعم.. إننا نختلف مع «ستيس» إختلافاً يرتد إلى فنون التخريج الذوقى للتجارب الصوفية التى ظهرت فى الإسلام؛ فهو لم يتعمق فى تحليل تلك التجارب تعمقه فى تحليل غيرها من تجارب روحية ظهرت فى الثقافات والحضارات المختلفة، ولكنه - مع ذلك - يظل رأيه فى طبيعة التجربة

الصوفية بوصفها «هوية فى اختلاف» تنطبق على وحدة الوجود، له أولويته بالرعاية عندنا وبالإهتمام. فلئن كان رأياً صحيحاً على أسمى ما يمكن أن تُفسَّر به وحدة الوجود فى نظره دلالة على التجربة الصوفية ومضمونها؛ فإن اختلافنا أيضاً له وجاهته التخريبية إذا نحن فهمنا من ورائه - على الحقيقة - اصطلاحات المتصوفة المسلمين، فجعلنا - من ثم - اصطلاح «الجمع المفروق» لا «الهوية فى الاختلاف» - كما سيأتى تفصيله - دليلاً قوياً مُبهِراً على تجربة وحدة الوجود.

ذلك ما تكشفه لنا التجربة الصوفية بعد فرط تمحيص لا مزيد عليه فى مقدورنا... ولربما كان الاتحاد مع الهوية عند البسطامى، أو كان حلول الهوية فى الإنية (اللاهوت فى الناسوت) لدى الحلاج، ربما كانا هذا وذاك؛ بالإضافة إلى كونهما شعوراً؛ ضرباً من الظن أو الوهم، يلحق بمقام العارف بقدر استعداده. لكنه ظن لا ككل الظنون ووهم لا ككل الأوهام؛ خذ إليك هذا المثال: قال الجنيد: «أدركتُ سبعين عارفاً كلهم يعبدون الله على ظن ووهم حتى أخى أبى يزيد لو أدرك صبيّاً من صبياننا لأسلم على يديه». وإذ يأتى كلام أهل الحقائق مُلغزاً على الدوام، احتيج إلى عارف بعلوم الحقائق لفك الإلغاز، ومن أجل ذلك جاء الإمام أبو العباس المرسى (ت ٦٨٦هـ) فقال معنى قوله: يعبدون الله على ظن ووهم لا يريد بذلك ظناً فى المعرفة ووهماً فيها؛ وكيف تجتمع المعرفة والظن والوهم... وإنما المراد أنهم وصلوا إلى مقامات توهموا أن ليس وراءها للموقنين مقام، فقال الجنيد: لو أدرك صبيّاً من صبياننا لأسلم على يديه، أى لبين له أن فوق ذلك المقام مقام وفوق ذلك مقام إلى ما لا آخر له، ومعنى لأسلم على يديه، أى لأنقاد له فالإسلام هو الانقياد (١٥٧).

هذا مثال أردنا به أن نوضح إمكان قيام الحالة إذا هى كانت حلولاً أو

إتحاداً، على التوهم المظنون الذى يقف عنده الاستعداد، فلا يتجاوزه إلى مقام فى المعرفة أعلى مما يعطيه الاستعداد. وما دامت الحالة تتلون فى آفاق الشهود، فلا شيء يثبت «الحالة» إلا النظرية والاعتقاد. وكذلك كانت وحدة الوجود: نظرية لا انفصال فيها عن «الحالة»!!.

تعتمد وحدة الوجود على مبدأ «الهوية فى الاختلاف»؛ ولكنها تتميز كمذهب عن «الواحدية»، فهى ترى هوية الله والعالم، وهذا هو الجانب الواحدى من ذلك المبدأ، ينتج من تعريف الله بأنه الوجود اللامتناهى. ذلك أن اللامتناهى الحقيقى هو ما لا يوجد شيء خارجه، ولا يوجد شيء غيره، وهذا التصور نفسه «اللامتناهى»، هو الذى ذكره «اسينودا» فى تعريفه للجوهر، مما ينتج من ذلك أنه ليس ثمة سوى الله. فالعالم لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير الله، ولا يمكن أن يقع خارجه. وهذا هو مصدر وحدة الوجود فى الأوبنشاد والكنايات المقدسة الهندوسية، وعند «اسينودا» أيضاً (١٥٨).

ومن المحقق عندنا أن هوية العالم والله، هوية خالصة هنا فيها تضحية بمفهوم الألوهية كما عرفته ديانات التآليه، فإن الجانب الذى يعطينا النصف الواحدى من مفارقة وحدة الوجود، لا يعبر مطلقاً عن مضمون التجربة الصوفية إذا هو ضحى بمفهوم الألوهية، ولا ينزع مثل هذا النزوع الذى يستقى مضمونه من عقيدة كتابية؛ ولعل هذا هو مصدر غرابة الفكرة فى التأملات البشرية وفى الأنظار الفلسفية؛ فهى فكرة لا تستجيش الشعور بنفس الإستجاشة التى تستجيشها الفكرة لو أنها أخذت من عقيدة كتابية: تامة، وشاملة، وكاملة.

وفكرة وحدة الوجود فى التصوف الإسلامى ترتد فى المقام الأول إلى روح المضمون الذى تمثلته وعرفت من خلاله مصدرها؛ خذ إليك هذا المثال الذى يوضح مقصودنا: كان الغزالى عرف المراقبة بأنها رؤية جناب الحق سبحانه وتعالى بعين البصيرة على الدوام مع التعظيم. وهى أقرب الطرق إلى الله تعالى من حيث التقرب إليه^(١٥٩)؛ وشرح ابن عربى معنى الصلاة فقال فى «نفائس العرفان»: «والصلاة من العبد شرط الحضور، والمراقبة تفيد صورة روحانية نورانية لرقية البشرية عن عالم الفرق إلى عالم حضرة الجمع، فإذا حضرت ذلك الحضور وتلاشت فى ذلك النور، خلع عليه خلعة؛ ربانية؛ رحمانية؛ فردانية؛ ذاتية؛ وهى صلاة الله على عبده المخصوص^(١٦٠)؛ وتأكدت هذه اللطائف عند أقطاب الصوفية المتأخرين، إذ أرادوا إفراد الله تعالى بالوجود الحق كما هو مثبت فى الشهود، وفى الوجود، وما على العبد إلا الإرتقاء صعوداً بعين البصيرة فى معارج الإدراك. ولما كانت العوالم ثابتة بإثباته، محوكة لأحدية ذاته، كما قال ابن عطاء الله فى حكمه^(١٦١)، صار أشبه شىء بوجود الكائنات إذا نظرت إليها بعين البصيرة؛ وجود الظلال والظل، لا موجود باعتبار جميع مراتب الوجود ولا معدوم باعتبار جميع مراتب العدم. وإذا أثبت ظلية الآثار لم تنسخ أحدية المؤثر، إذ الشىء إنما يشفع بمثله ويضم إلى شكله، كذلك أيضاً من شهد ظلية الآثار لم نعه عن الله. فإن ظلال الأشجار فى الأنهار لا يعوق السفن عن التسيار^(١٦٢).

ولعل المراد - كما يتبدى لنا - هو أن فى المشاهدة بعين البصيرة، طوابع الحكمة المشرقة بنور الوحدة، فالذى يشهد طوابع نور الأحدية الذاتية تنمحي فى ظلال الرؤية المشهودة؛ تلك العوالم الثابتة بإثباته، لأنه مستغرق بالكلية فى هذا النور، وما دامت العوالم ثابتة والكائنات موجودة، وما دام وجودها لا هو

إلى الوجود كله ولا هو إلى العدم جميعه، فلا يلام المستغرق في نور الأحدية إلا كما تلام خصوصية العطية الإلهية والخلعة الرحمانية الفردانية الذاتية لوم النقص وكثافة الحجاب، فيلام الغارق بمقتضاها في بحار التوحيد من حيث يشهد المؤثر غير مثبت ظلية الآثار.. وفي هذا المعنى قال الإمام أبو الحسن الشاذلي (ت ٦٥٦هـ) - طيّب الله ثراه - : «آه.. كان لى صاحب كثيراً ما يأتينى بالتوحيد، فقلت له: إن أردت التى لا لوم فيها، فليكن الفرق على لسانك موجوداً، والجمع فى باطنك مشهوداً» (١٦٣).

والدلالة الذوقية من وراء المعنى واضحة لا لبسَ فيها؛ وهى لا تخرج عما كان قرره الغزالي فى معنى المراقبة من رؤية جناب الحق بعين البصيرة على الدوام مع التعظيم. والمراد هو قصد القلوب فى التوجه الكامل إلى الله تعالى. ولأجل ذلك قيل: القصد إلى الله عز وجل بالقلوب أبلغ من حركات الأعضاء بالصلاة والسلام والأذكار والأوراد. وإذا سألنا الغزالي: كيف هذا؟!، جاء تعليله لتلك الدرجة الرفيعة - درجة المقربين - تعليلاً يرتد فى أول مقام إلى قوة الهمة المجموعة فى مشاهدة المراقبة، وهى حال تسرى فى القلب حتى ليستطيع صاحبها - إذا تتبعها - أن يرى مشهود الحال رؤية بصيرية نافذة إلى الأعماق أصيلة فى تكوين الإنسان، وذلك لأن صاحب الهمة العالية لا يزال عاملاً بقلبه وإن لم تساعده على الأعمال جوارحه فهو يكون دائماً فى التقرب، وأبدأ فى التجب.

فهل تصدّق - من بعد - لو قيل لك إن فى هذا المعنى البسيط فكرة «وحدة الوجود» كما تؤكدّها الشواهد فى ثورة المضمون؟!.. وهل تصدّق لو قيل لك إن الغزالي استخدم المصطلح استخداماً يتمشى مع الفكرة فى مضمونها الثائر؟!.. وهل تصدّق لو قيل لك إن الصوفية جميعاً - فلاسفة وسنية - لا يخرجون عن «مضمون» هذا المعنى ولو اختلفوا فى التخرّيج:

تخريج الفكرة من وقائع التجربة الخاصة بالحياة الروحية لكل متصوف يعيشها على التفرّد والتخصيص؟!.

إن الغزالي يقول: ويجب أن نضع خطوطاً كثيفة تحت كل حرف مما قاله، لتؤكد لدينا الفكرة التي نقصد إليها، وهى أن طابع المضمون هاهنا فى التجربة الصوفية طابع خاص، يُشكّل إذا شاء سائر الأفكار التى تنبثق عنه، ولو كانت لهذه الأفكار أصول فلسفية. وإنه لطبع تلك الأفكار - لو وجدت - بطابعه الخاص وأنفاسه الذاتية، فلا يعزلها عنه، بل يهضمها فيه. يقول الغزالي: «أعلم أن الذاكر إذا بلغ مرتبة المراقبة، بُتّت له «وَحْدَةُ الوجودِ الإلهيَّة»، وتحقق بدوام العبودية، فإذا داوم على المراقبة ترقى إلى مرتبة المشاهدة بأن ينكشف له بعين البصيرة أن أنوار وجود وَحْدَةِ الذَّاتِ الإلهيَّة محيطة بجميع الأشياء، وأنه تعالى مُتَجَلِّ بصفاته وأسمائه فى مصنوعاته. وبحسب استعداد المشاهدين يصير الإبتهاج بأنوار الربوبية والاستكشاف بأسرار الأَحَدِيَّة» (١٦٤).

هذه وَحْدَةُ وجود روحية تنطبع بطابع المضمون الذى يوجّهها ويستقى شواهد من العقيدة التى يعتقدها ويدين لها بالولاء. وفى هذه الوحدة، نجىء استجاشة الشعور وفق ما ترتأيه شواهد المضمون.

ويجوز للباحثين المعاصرين أن يفهموا أن الغزالي قد تحدث بغير شك عن الوحدة، واستخدم اصطلاح «وحدة الوجود» صراحة، ولكن مفهوم الوَحْدَةِ عند الغزالي ليس هو مفهوم الوحدة الوجودية - كما فلسفته مدرسة ابن عربى - لكأنما كان الغزالي يحس بمقدماته وبذوره فى مدرسة الحلّاج. ولهذا قال فيه ما ستقوله الفلسفة الحديثة الواعية بعده (١٦٥)؛ ولا ندرى نحن ما المقصود بهذه الجملة الأخيرة من جانب قائلها، إلا أن يكون المقصود، مسaire إِتِّجَاه المؤلف العام فى التحامل على الحلّاج تحاملاً لا يضع إدراك

الخصائص الذوقية والشعورية للحالة التي كان عليها العلاج فوق اعتبارات التصنيف والتقسيم. ويجوز للباحثين المعاصرين أن يفهموا أيضاً أن الغزالي كان تحدث في وحدة أخرى صحيحة ليست مغلقة وليست منفصلة عن المنهج الإسلامي، وأن الوحدة عند الغزالي هي وحدة الصنعة التي تدل على الصانع الحكيم المبدع، وهي الكمال المطلق، لأنها تنبئ عن صانع حكيم عليم لا يصدر عنه إلا الكمال الذي يعم كل ما خلق وصنع وأبدع. وليست هي وحدة الوجود كما فهمتها تلك المدارس المنفصلة (١٦٦).

يجوز للباحثين المعاصرين أن يفهموا ما شاء لهم الفهم، إذا جاز أن يكون المعيار هو البحث عن المنهج الذي يميز مدرسة عن مدرسة، ومتصوفاً عن متصوف، أما إذا كان المعيار لدينا هو التجربة الصوفية، فيجوز لنا ما لم يكن جائزاً عندهم، ومن حقنا أن نختلف معهم، وأن نساند الاختلاف بالتذرع بفقه المضمون الجواني. فإن التجربة الصوفية لا تجعل من وحدة الوجود، سواء كانت عند الغزالي أو عند ابن عربي، مادة للفوارق والتمييزات. ومتى وضعنا أن هاهنا تجربة؛ لزم أن تكون الوحدة مستمدة من فقه المضمون الذي تتكئ عليه ويغذى فيها المصدر ونقطة الإنطلاق، بمقدار ما يلزم اتصالها - بغير انفصال - بمقومات المنهج الإسلامي.

لا تأذن التجربة الصوفية بما لم يكن مأذوناً به لو كان المنهج الإسلامي عقلياً صرفاً؛ أما والمنهج الإسلامي يجيز الترقى في المعارج الروحية ويسمح بطلاقة الروح والضمير؛ فليس ما يمنع في تعميقه من اتصال الوحدة بصميم نزعتها الباطنة وبحيوية مضمونها الجواني، عزوفاً عن سماجة الأشكال الخارجية والقشور السطحية، وسبراً للأغوار ونفاذاً إلى الجوهر واللباب.

والغزالي الذي كانت «وحدته» صحيحة وليست مغلقة قال في المشكاة: «... ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة، واستكملوا معراجهم

فأروا بالمشاهدة العيانة أن ليس فى الوجود إلا الله تعالى؛ وأنَّ كُلَّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (١٦٧)، لا لأنه يصير هالكاً فى وقت من الأوقات، بل هو هالكٌ أزلاً وأبداً لا يتصور إلا كذلك؛ فإنَّ كُلَّ شَيْءٍ سواه إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض؛ وإذا اعتبر من الوجه الذى يسرى إليه الوجود من الأول الحق رأى موجوداً لا فى ذاته لكن فى الوجه الذى يلى موجدته، فيكون الموجود الله تعالى فقط» (١٦٨).

تلك كانت وحدة وجود تمليها تجارب العارفين الذين عرجوا بأرواحهم إلى سماء الحقيقة واتفقوا - بعد العروج - على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق، إذ ليس فى الوجود معه غيره حتى يروا غيراً أصلاً. ولئن كان لكل شَيْءٍ وجهان: وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه، لزم أن يكون عدماً باعتبار وجه نفسه، وموجوداً باعتبار وجه الله تعالى. والنتيجة هى: أن لا موجود إلا الله تعالى ووجهه. فإذاً، كل شَيْءٍ هالكٌ إلا وجهه أزلاً وأبداً (١٦٩).

لا جرمَ كانت هذه الوحدة هى التى عيناها حين قلنا إنها وحدة إذا ما أخذت من عقيدة كتابية تامة، وشاملة، وكاملة، كانت جياشة للشعور. فياضه بالعاطفة الدينية، فعالة بالوجدان أفاعيلٌ تدرك بالذوق، ومدارك الأذواق أعز وأمضى من مدارك العقول والأوهام.

-١٠-

وإذا كانت وحدة الوجود تنطوى على مفارقة حين تعطينا فقط النصف الواحدى وهو «هُيَّةُ الله والعالم»، وإذا كانت هُويَّةُ الله والعالم هى الخطوة الأولى نحو وحدة الوجود تمييزاً لها عن الثنائية، ثم كانت الثنائية تأويلاً ناقصاً غير مقنع للوعى الصوفى.. إذا كان الأمر بهذه المثابة، فلا يزال هناك النصف الآخر من مفارقة وحدة الوجود وهو الاختلاف بين الله والعالم. والاختلاف

بين الله والعالم هو وجهة النظر التي نبتتها «الثنائية». فكان وحدة الوجود - على هذا - إنما هي وحدة تجمع بين «الواحدية» في نصف منها، وبين «الثنائية» في النصف الآخر.

صحيح أن الاختلاف بين الله والذوات المتناهية هو ما يُسَلَّم به كل إنسان بالفعل بوصفه مسألة طبيعة لا تحتاج إلى متصوف ولا إلى فيلسوف ليوضحها، ولكن مسألة الهوية بالطبع هي اكتشاف خاص للمتصوفين يفرد به دوناً عن غيره ويمتاز. ومن ثم، فإننا نراه يهتم بالحديث فقط عن هذا الجانب الذي يكشفه حين يضعه - هكذا يقول «ستيس» - ولو على أقل تقدير في مقدمة رسالته. لقد كان كل من المتصوفة المسيحيين والمسلمين، يتحدثون بكثرة عن تجربتهم الباطنية، بوصفها تجربة هُويّة مع الله. وذلك ما جلب عليهم الإتهام بالواحدية أو وحدة الوجود (١٧٠).

ولكن من جهة أخرى، فحتى المتصوفة الذين يتحدثون عن فناء الذات الفردية في الله - وهي جزء من هوية الله والعالم - يقولون إن الله قد ترك لهذه الذات «مسافة ضئيلة أو ضيقة» هي المسافة التي تظل فيها «الأنا» محتفظة بذاتها الفردية عندما «تضيق» في الوحدة الإلهية. وكلمة «تضيق» تشير إلى هُويّة الله والروح؛ في حين إن «المسافة الضئيلة» هي عنصر الاختلاف، تعود منها الذات إلى ذاتها، وذلك حين تعرف أنها مخلوقة على حد قول المتصوف الألماني «مايستر إيكهارت» أو المتصوف الألماني «هنري سوزو» الذي كان يقول: «إن الروح في اندماجها على هذا النحو بالله تتلاشى، لكنها لا تتلاشى كلية». فمن الواضح أن المتصوف الألماني «هنري سوزو» كان قدّم تقريراً مباشراً في هذه العبارة عن تجربته الذاتية. فقد شعر بتلاشى روحه في اللامتناهي وباندماجها معه، لكن ليس «إندماجاً كلياً». فالمسافة الضئيلة ما زالت هناك (١٧١).

ولقد عبر كثير من المتصوفة أمثال «تسنون» و «آرثر كويستلر» عن هذه الفكرة نفسها، مما يصح معه الجزم بأنه مهما قيل عن هوية الله والعالم بما في ذلك فناء الذات الفردية، فإن ذلك ينبغي استكماله بتوكيد الاختلاف بينهما؛ ومن ثم، فإن مفارقة وحدة الوجود تعنى «الهوية فى الاختلاف». بيد أن التركيز على جانب الهوية فحسب قد يعطينا مذهب الواحدية؛ أما تأكيد الاختلاف فقط فهو مما يعطى مذهب الثنائية، لكن الجمع بينهما يعطينا مذهب «وحدة الوجود».

تلك كانت - ولا ريب - إشارات هامة وضرورية، لعلها جاءت أنفذ ما وصلت إليه قريحة العلامة «ولتر ستيس» فى تحليله للتجربة الصوفية بين «هوية» و «إختلاف». ولربما دلت - بما لا يدع محلاً للشك - على أن الهوية والإختلاف معاً يُمثِّلان عمق التجربة الصوفية؛ لأنهما يُمثِّلان مفارقة وحدة الوجود. لكن السؤال الآن هو: هل هذا ينطبق بحذافيره على صوفية الإسلام؟!.. وهل كل ما قام «ستيس» بتحليله صواب لا يقبل الخطأ والمؤاخذه والإعتراض؟!.. ذلك ما سنعرفه بوضوح فى المبحث الثالث. فعلى بركة الله.

فى المبحث الثالث

الجمْعُ المَقْرُوقِ فى وَحْدَةِ الوجود

الجمعُ المفروقُ في وحدةِ الوجود

(١) نقد تخريج «ستيس» لتجربة «الهوية في الاختلاف» -
نقد المنهج ونقد العرض والتناول. (٢) فقه الاصطلاح لدى
صوفية الإسلام - اصطلاح «الجمع» عند الصوفية يُفسّر لنا
مبدأ «الهويّة الخالصة» (الواحدية) - اصطلاح «التفرقة»
يعطينا الاختلاف الخالص (الثنائية). (٣) تمايز اصطلاح
«الجمع المفروق عن مبدأ «الهوية في الاختلاف» - تفسير
الجمع المفروق لتجربة وحدة الوجود. (٤) وحدة الوجود؛
وأسبقيّة «التجربة» على «الفكرة». (٥) حال الفناء ودواعي
القول بوحدة الوجود في التصوف الإسلامي - رفع
التناقض عن وصف الوحدة الوجودية وبطلانه - وحدة
الحقيقة ووحدة المنهج والتّصور.

الواقع أن المرءَ ليأخذه العجب دهشاً حين يحسب أن «ستيس» كان بدءاً فيما توصل إليه من تجربة «الهوية في الاختلاف» تخريجاً لوحدة الوجود. ولم يستلفت نظره كل هاته الإصطلاحات التي شكلها مضمون التصوف الإسلامى، واستخدمها بعد التذوق صوفية الإسلام، فجاءت علامة بارزة على عمق الوعي بتذوق المضمون الدينى الذى ينتسب إليه أولئك الأعلام.

ولو أنه كان درس اصطلاحات الصوفية المسلمين، لوجد من بينها مادة غزيرة خصبة؛ تغنيه - لو شاء - عن فصل كامل كتبه فى كتابه «التصوف والفلسفة»، حلل فيه التأويل الثنائى للتجربة الروحية، والتأويل الواحدى لها، ثم حلل بنفس الكيفية تجربة «الهوية فى الاختلاف». لكنه نأى بجانبه عن صوفية الإسلام؛ فجاءوا بالقياس إلى غيرهم قلة قليلة نادرة؛ ضعيفة المصادر والأصول.

وما أبعد الفرق بين أن يعنى تركيز الكاتب على تجارب صوفية بعينهم فى الشرق والغرب، فإذا هو ينفذ إلى أغوارها ليستخرج من اصطلاحاتهم المادة التى تخمرت فيها، ومن لطائفهم وإشاراتهم الأريج الذى توهجت منه، ومن عباراتهم وأدواتهم الفنية، العصارة التى إذا ما أنت تذوقتها كشفت لك - على الفور - عن عمق فى تناول المضمون: فقهه، وثورته، وحيويته، وفاعليته، وشواهد، وعلائم القوة فيه على وجه الإجمال.. ما أبعد الفرق بين هذا، وبين أن يتناول الكاتب مثل هذه التجارب الصوفية كلها فيستوى لديه كل تجربة صوفية ظهرت فى الحياة الروحية العالمية؛ فإذا هو تكفيه من التجارب جميعها لفظة العنوان: هى تجربة صوفية.. والسلام!!

إن «ستيس» ليحكم أحياناً على تجربة صوفية ظهرت فى الهند مثلاً بنفس الحكم الذى يحكم فيه على تجربة وجدت فى الإسلام أو فى المسيحية، وتستوى لديه فى الأغلب الأعم جميع التجارب الصوفية وكأنها منطلقة من مضمون واحد. وهذا ما لا نقبله على الإطلاق، كما لا نقبل أن تكون هناك خصائص مشتركة للتجارب الصوفية جميعاً اللهم إلا إذا استمدت من الروح الإنسانى العام، وقامت على وسائل المجهود الإنسانى من رياضة، وعمل، ومجاهدة؛ وسلوك. ولا تزال الخاصة الإنسانية - من بعد - متميزة بها فى أرفع وأعلى مستوى يصل إليه إنسان. أما الغفلة عن المضمون الذى يُشكّل جوهر التجربة - فمع كونها غفلة نرفضها ونستنكرها بكل ما أوتينا من قوة الرفض وحيل الاستنكار - فهى غفلة عن الخيوط الدقيقة التى نسجت منها لحمة التجربة وسداها.

وأياً ما كانت تخريجات «ستيس» لتجربة «الهوية فى الاختلاف» حين وصفها فيما تقدم بأنها مفارقة من شأنها أن تعطينا مذهب «الواحدية» إذا ما ركّزنا على جانب الهوية؛ وإنها أيضاً لتعطينا مذهب «الثنائية» إذا نحن أكدنا جانب الاختلاف، ثم يسفر عن الجمع بين الهوية للواحدية، وبين الاختلاف للثنائية، مذهب وحدة الوجود، ذلك الذى وصفه «بالمفارقة».. أقول؛ أياً ما كانت تخريجات «ستيس» لتجربة وحدة الوجود لها وجاقتها بمقدار ما تقدمه من أوجه القبول للفكرة يسيغها العقل، فإنها لا تزال ناقصة مخلوطة مشوشة، ومردّ هذا الخلط والنقص والتشويش - ولو فيما نراه نحن - أنه لم يرجع إلى اصطلاحات الصوفية المسلمين، ولم يتذوق تجاربهم الروحية - التى يشكلها مضمون الدين الإسلامى - تذوقاً يكشف عن خصوصيتها وتميزها عن غيرها من تجارب، ولم يحل المشكلة بالاصطلاح المعهود لتخريج التجربة نفسها فى بطن المضمون؛ إذ ما قيمة المصطلح الصوفى؛ إن لم يكن يفتح لنا غوراً دفيناً

فى أعماق التجارب؟! .. وما قيمته إذا كان لم يكشف لنا عمّا وراءه من توهج المضمون، وحرارة الفحوى فى دخائل التجربة؟! .. وما قيمته إذا لم يكن هامنا خيط رفيع متى تتبعناه إلى غاية ما يرمى إليه، وصلنا إلى سلامة المآخذ وسمو المطالب والمقاصد؟.. صحيح أن المصطلح الصوفى ليس هو عين التجربة كما تقدم فسبقت إليه الإشارة، ولكنه لا جرمَ يفتح مغاليق التجربة لو فهمناه بالطريقة التى وضعها له عارفوه.

-٢-

فلا ريب أن تعميق المحاولة فى فقه الاصطلاح الصوفى للمسلمين يطلعنا على الحلول التى توخّاها «ستيس» بداية لمذهبيّ «الثنائية» و«الواحدية» فى تفسير التجربة الصوفية، ثم لمذهب وحدة الوجود وإرتضائه لتجربة «الهوية فى الاختلاف»، ومع ذلك لم تفى حلوله بالمطلوب، على حين وافتنا جدارة النظر إلى هذه الحلول بالمنهاج الذى عرفه المضمون الصوفى؛ والاصطلاح الذى جرى على ألسنتهم تأويلاً لتجربة العارف الروحية.

فإذا شئنا الرجوع إلى ما كتبه الصوفية تدويناً لألفاظهم واصطلاحاتهم فى عيونها الأولى، وجدنا مصطلحين هامين (الجمع، والفرقة) هما الدلالة الكافية على الواحدية بوصفها «هوية» خالصة؛ وعلى الثنائية باعتبارها إختلافاً ظاهراً يأذن بالعلاقة الآخريّة بين الله والعالم أو بين الله والذوات الفردية. فكأنما (الجمع = هوية خالصة) ويعطينا الجانب الواحدى من التجربة؛ لأنه فى اصطلاح القوم هو إشارة إلى حق بلا خلق^(١٧٢)، ومنه ما أشار إليه أبو سعيد الخراز (ت ٢٧٧هـ) حين قال: ومعنى الجمع: أنه أوجدتهم نفسه فى أنفسهم، بل أعدمهم وجودهم لأنفسهم عند وجودهم له، فالجمع على هذا، هو أن يغيبوا عن حضورهم؛ وشهودهم إياهم متصرفين. فما من مجموع إلا وشهد

الأغيار بالله، لأن الجمع اتصال لا يشاهد صاحبه إلا الحق، فمتى شاهد غيره
فما جمع (١٧٣).

هذا الجمع يدل دلالة قاطعة على الاستغراق في الواحدية الخالصة؛
المعير عنها بلغة «الهوية» مجردة عن الاختلاف، ثم تجيء (التفرقة = اختلافاً
خالصاً)، فتعطينا الجانب الثنائي للتجربة، لكأنما جاءت التفرقة مشيرة إلى
التأويل الثنائي ودلالته على العلاقة الآخرية بين الله والذوات الفردية، لأنها
في اصطلاح القوم هي إشارة إلى خلق بلا حق، فما يكون كسباً للعبد من
إقامة العبودية، وما يليق بأحوال البشرية فهو فرق، والفرق عبارة عن
الإحتجاب بالخلق عن الحق وبقاء رسوم الخليفة بحالها (١٧٤)، والتفرقة شهود
الأغيار لله عز وجل، ومن ثم، إثبات الثنائية واعتقاد الاختلاف الخالص. قال
أبو القاسم الجنيد: القرب بالوجد جمع، وغيبته في البشرية تفرقة، وقيل
جمعهم في المعرفة وفرقهم في الأحوال. والتفرقة شهود لمن شاء بالمباينة؛ أي
بالاختلاف الظاهر بين الله والعالم حرفاً ونصاً؛ ومن هنا، يكون إجمال اللفظ
في التفرقة مشيراً إلى أن ذات العارف لم تكن مندرجة في الوحدة كما كانت
في حالة «الجمع» لأنها تشير إلى الكون والخلق.

ألا فلنذكر نصاً واحداً من أقدم مصدر في التصوف هو للسراج
الطوسي (ت ٣٧٨هـ) ثم نحيل القارئ إلى بقية المصادر التي ذكرت هذين
الاصطلاحين ولو احقهما (١٧٥).

قال الطوسي: «قال بعض أهل المعرفة: العالم وجود من بين طرفي عدم؛
لأنه موجود؛ كان عدماً معدوماً، ويصير عدماً معدوماً؛ ولا يشهده العارف إلا
بعدم معدوم؛ فيجعل عند رؤية عدمه معرفة وجدانية خالقة. و«الجمع» لفظ
مجمل يعبر عن إشارة من أشار إلى الحق بلا خلق: قبل ولا كون كان، إذ
الكون والخلق مكونات لا قوام لهما بنفسهما لأنهما وجود بين طرفي عدم،

و«التفرقة» أيضاً لفظ مجمل يعبر عن إشارة من أشار إلى الكون والخلق، وهما أصلان لا يستغنى أحدهما عن الآخر، فمن أشار إلى تفرقة بلا جمع فقد جحد الباري، ومن أشار إلى جمع بلا تفرقة، فقد أنكر قدرة القادر، فإذا جمّع بينهما فقد وحّد، على ما قال القائل:

جَمَعْتُ وَفَرَّقْتُ عَنِّي بِهِ
وَفَرَّدُ التَّوَاصِلِ مَثْنَى الْعَدَدِ

يعنى جَمَعْتُ به وَفَرَّقْتُ عني وفرد التواصل في الجمع مثنى العدد في التفرقة (١٧٦).

وإذ نسوق النص بعبارة واضحة، يمكننا تخريجه بأن نقول إن العالم لما كان في أصله موجوداً بين طرفي عدم، إذ كان في الأزل عدماً؛ ويصير في الأبد عدماً؛ فأين هو «القوام» الذاتي الذي يكون له وهو في الأصل وجود بين طرفي عدم؟.. فكل ما كان موجود بين هذين الطرفين فلا قوام له بنفسه. ومن ثم، أدرك العارف شهوداً في حال جمعه أن العالم في رؤية عدمه، ينقل الرؤية نقلاً فيما يشبه لمح البصر إلى معرفة الخالق الواحد، ولا شيء يخلق تلك المعرفة في قلب العارف غير تعلق اللطيفة الربانية فيه بإفراد المكوّن.

وما دام الكون في أصله وجوداً بين طرفي عدم، فليس أخلص في دلائل التوحيد من الجمعية بالمكوّن إفراداً ذاتياً واحدياً خالقاً. ولكن الجمع وحده بوصفه إستهلاكاً بالكلية في الذات الإلهية، فيه جحود للباري، وما دام كذلك، صار التوحيد الذي هو فرد التواصل في الجمع أصلاً لمثنى العدد في التفرقة، ولنلاحظ أن هذه الفكرة مهمة جداً، لأنها ستفيدنا في «الجمع المفروق» في وحدة الوجود.

ولا ننسى في هذا الصدد أن نذكر قول الإمام الشاذلي لصاحبه الذي

كان كثيراً ما يسأله فى التوحيد فقال له: «إن أردت التى لا لوم فيها، فليكن الفرق على لسانك موجوداً، والجمع فى باطنك مشهوداً»^(١٧٧)، والمعنى فى هذا - والله أعلم - هو إن أردت التى لا يلومك فيها أحد، ليكن الفرق ظاهراً على لسانك مجارة لإعتقاد الناس، فلا لوم مع التفرقة، ولا حساب مع الشائبة والاختلاف. ثم ليكن شهودك فى باطنك خاصاً بك وحدك، حيث الملامة كل الملامة فى هذا الشهود إذا ما خرج على الناس ولو كان جمعاً وإفراداً لا بأس منه فى عرف الحال. أو إن شئت قلت بعبارة أخرى، اعتقاد الشائبة فى الحالة الأولى، ورؤية الواحدة شهوداً فى الحالة الثانية. وهذه وتلك، أحوالٌ يتقلب فيها العبد بين فرق وجمع فى مراجل التجربة، والجامع والفرق فى الحقيقة هو الله تعالى.

أفادنا السهروردي (ت ٦٣٢هـ) من عوارف المعارف بقوله: وعبارات الصوفية فى الجمع والتفرقة كثيرة، والمقصود أنهم أشاروا بالجمع إلى تجريد التوحيد، وأشاروا بالتفرقة إلى الاكتساب، فعلى هذا لا جمع إلا بتفرقة، والجمع أصل والتفرقة فرع، فكل جمع بلا تفرقة زندقه، وكل تفرقة بلا جمع تعطيل. وهم إذا قالوا فلاناً فى عين الجمع، يعنون استيلاء مراقبة الحق على باطنه، فإذا عاد إلى شىء من أعماله عاد إلى التفرقة، فصحة الجمع بالتفرقة، وصحة التفرقة بالجمع. فهذا يرجع حاصله إلى أن الجمع من العلم بالله، والتفرقة من العلم بأمر الله، ولا بد منهما جميعاً..^(١٧٨).

وظاهرٌ من فقه الدلالة فى هذا النص، أن الجمع يشير إلى هوية الله والروح، وتشير التفرقة إلى مشاهدة المباينة فى عنصر الاختلاف كتعبير عن الشائبة. ولا يمكن قبول الجمع كله لأنه زندقه وجحود، تماماً كما لا يمكن قبول التفرقة جميعها لأنها تعطيل لقدرة الخالق، فلا يبقى إلا أن يكون المقبول هو

المركب منهما وهو «الجمع المفروق» أو الهوية فى الاختلاف على حد تخريج «ستيس» وليس هو بالتخريج الذى يصيب كبدا الحقيقة لو شاء!!...

-٣-

ولكن هل كان اصطلاح «الجمع المفروق» هو هو عينه مبدأ «الهوية فى الاختلاف» بالمعنى الذى ذكره «ستيس»؟.. فى الحق أنه، مهما يكن من أمر الصحة فى آرائه أو أمر الخطأ؛ فإن الوجه المقبول منها - على ما يراه - هو الوجه الذى يجعل «وحدة الوجود» جزءاً لا يتجزأ من التجربة الصوفية ذاتها إذا نحن أردنا أن نفهمها على حقيقتها. ولم يكن «ستيس» بعيداً عن الصواب لما قال: «وأنا أعنى بتجربة وحدة الوجود، تجربة الهوية فى الاختلاف بين الله والعالم، أو بين الله والروح، فإذا كانت هناك مثل هذه التجارب، فلسوف تكون تأكيداً قوياً لوجهة نظرنا القائلة بأن وحدة الوجود - لا الثنائية ولا الواحدة - هى العبارة الصحيحة عن التصوف» (١٧٩).

ومن ثم؛ فنحن نسأل: هل بالفعل كان مبدأ «الهوية فى الاختلاف» قدم تحليلاً وافياً لتجربة وحدة الوجود؟.. أنا لا أعتقد هذا، وإنما الذى اعتقده هو أن اصطلاح «الجمع المفروق» من شأنه أن يخلع على تجربة وحدة الوجود تفسيراً أصوب وأدق من تفسير مبدأ «الهوية فى الاختلاف» شريطة أن نتعمق مفهوم الوحدة داخل إطار المضمون الذى يعتمل فى جوف التجربة ومنازلات الحال.

يريدُ الصوفية المسلمون بالجمع والتفرقة أن العبد إذا أثبت لنفسه كسباً ونظراً إلى أعماله فهو فى التفرقة، وهذه هى الثنائية، وإذا أثبت الأشياء بالحق فهو فى الجمع، وهذه هى الواحدة. ومجموع الإشارات يبنى، فيما يقول السهروردي، أن الكون يُفَرَّقُ والمُكُونُ يُجَمَّعُ؛ فمن أفرد المكونَ جَمَعَ، ومن نظر إلى الكون فَرَّقَ، فالتفرقة عبودية، والجمع توحيد، فإذا أثبت العبد طاعته

نظراً إلى كسبه فَرَق، وإذا أثبتها لله جَمَعَ، وإذا تحقق بالفناء (أى بالتجربة الصوفية) فهو جمع الجمع، ويمكن أن يقال: رؤية الأفعال تفرقة، ورؤية الصفات جمع، ورؤية الذات جمع الجمع (١٨٠).

وابن عربى كان ذكر فى اصطلاحاته، أن جمع الجمع إنما هو الاستهلاك بالكلية فى الله (١٨١)، فهو مقام آخر أتم وأعلى من الجمع، فالجمع شهود الأشياء بالله والتبرى من الحول والقوة إلا بالله، وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية والفناء عما سوى الله وهو المرتبة الأحادية (١٨٢)، ومعناه: إذا كان الجمع هو أن يرى السالك جميع المخلوقات عائدة إلى أصلها، فيشهدا فيه، ولا يشهد غير الله، وتلك هى تجربة الواحدية الخالصة؛ فإن الجمع المفروق هو أن ينظر العبد بعد التحقق بمقام الجمع هذا، إلى الأشياء مرة أخرى بالله فيشهده فيها، بمعنى شهودها على أنها آثار الأسماء والصفات، وهى مظاهرها، فهى خلق بطن فيه الحق، والحق حق بطن فيه الخلق... وتلك هى وحدة الوجود. قال الجرجاني فى اصطلاح «فرق الجمع»: «هو تكثُر الواحد بظهوره فى المراتب التى هى ظهور شئون الذات الأحادية، وتلك الشئون فى الحقيقة إعتبارات محضة لا تحقق لها إلا عند بروز الواحد بصورها». وفرق الجمع هذا، أو الجمع المفروق، يختلف عن الفرق الأول، الذى هو الإحتجاب بالخلق عن الحق وبقاء رسوم الخليفة بحالها؛ لأن هذا الفرق الأخير فيه تعطيل لقدرة البارى سبحانه وتعالى.

ولعدم استمرار حال الجمع فى البداية يتناوب فى العبد الجمع والتفرقة، فلا يزال يلوح له لائحُ الجمع ويغيب إلى أن يستقر فيه بحيث لا يفارقه أبداً، فلو نظر بعين التفرقة لا يزول عنه نظر الجمع، ولو نظر بعين الجمع لا يفقد نظر التفرقة، بل يجتمع له عینان ينظر باليمنى إلى الحق نظر الجمع، وباليسرى إلى الخلق نظر التفرقة، وتسمى هذه الحالة الصحو الثانى، والفرق الثانى، وصحو الجمع؛ وفرق الجمع؛ وجمع الجمع، وهى أعلى رتبة من الجمع

الصرف لإجتماع العينين فيها؛ لأن صاحب الجمع الصرف غير متخلص عن شرك الشرك والتفرقة بالكلية. قال القاشاني: ألا ترى أن جمعه في مقابلة التفرقة متميز عنها، وهو نوع من التفرقة وهذه مشتملة على الجمع والتفرقة؛ فلا تقابل تفرقة، ولهذا سميت جمع الجمع (١٨٣).

وصاحب هذه الحالة يستوى عنده الخلطة والوحدة، على ما قال الجرجاني: أن يشهد قيام الخلق بالحق، ورؤية الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة من غير احتجاب بأحدهما عن الآخر (١٨٤)، ولا يقدر المخالطة مع الخلق في حاله، بخلاف صاحب الجمع الصرف، فإن حالة ترتفع بالمخالطة والنظر إلى صور أجزاء الكون. وصاحب جمع الجمع، أو الجمع المفروق، لو نظر إلى عالم التفرقة لم ير صور الأكوان إلا آلات يستعملها فاعل واحد، بل لا يراها في البين، فيجمع كل الأفعال وكل الصفات في صفاته، وكل الذات في ذاته (١٨٥).

من ذلك ترى؛ أن اصطلاح الجمع المفروق هو الذي يُفسّر لنا تجربة وحدة الوجود، بعكس مبدأ «الهوية في الاختلاف»، الذي يأخذ من الواحدة النصف؛ ومن الثنائية النصف الآخر، ومع ذلك لا يقدم تفسيراً دقيقاً للتجربة الدالة على تبرير وحدة الوجود.

على أن اصطلاح الجمع المفروق ينطلق من كمال، فهو يأتي بعد مقام الجمع الصرف؛ وبعد مجاوزة مراحل التلوين في «الهوية في الاختلاف»، فلا يتطرق إليه سكر ولا نصيبه تفرقة وتعطيل، فإذا اكتمل هذا المقام، جاء ليكون دليلاً على تجربة الوحدة الوجودية على الحقيقة.

ولا يقال إن الثنائية تنمحي تماماً من الوجود في حال الجمع المفروق؛ لأن معنى انمحاء الثنائية هو الزندقة بعينها، إذ كان الجمع الصرف - كما تقدم -

يورث الزندقة والإلحاد ويحكم برفع الأحكام الظاهرية، كما أن التفرقة المحضة تقتضى تعطيل الفاعل المطلق. والجمع مع التفرقة، أى الجمع المفروق؛ يفيد حقيقة التوحيد والتمييز بين أحكام الربوبية والعبودية. ومن أجل ذلك قالت المتصوفة: «الجمع بلا تفرقة زندقة. والتفرقة بلا جمع تعطيل. والجمع مع التفرقة توحيد». ولما كان الجمع وادياً ينصب إلى بحر التوحيد، جاز لصاحب الجمع أن يضيف إلى نفسه كل أثر ظهر فى الوجود، وكل فعل، وكل صفة وأثر، لانهصار الكلّ عنده فى ذات واحدة. فإن الذى يحصل هو أن حكم التجربة يقضى على العارف بتلاشى الآثار تماماً من تجربته لاستغراقه هو فى ذات واحدة مع بقائها هى فى ذاتها. فالتجربة هى المعيار؛ والتجربة هى المقياس، والتجربة هى الإحساس بكل تحقق يتحقق فيه العارف فى منازل الحال. قال الوزير لسان الدين بن الخطيب المقتول (ت ٧٧٦هـ): «المعرفة: مقام يأتلف من «جمع مفروق»، وأفول وشروق، وسل عروق، ورد مسروق، حتى يذهب الكيف والأين، ويتعين العين، فيجمع العدد ويجمل، وينحى السوى ومع ذلك لا يهمل» (١٨٦).

لاحظ قوله: أفول وشروق، لكأنه يريد أن يقول إن المعرفة مقام يتكون فى حال التجربة الصوفية من «جمع مفروق» هو إذا شئنا أن نحدده قلنا: الفناء والبقاء، أو إن شئت قلت: هو الغيبة والحضور؛ لكن لا هذا ولا ذاك يتم بغير المنازل الروحية ومعاناة المجاهدة المكنتى عنها بقوله: «وسل عروق». فإذا ما ذهب الكيف والأين، وصارت العين واحدة، جمع التعدد والكثرة فى عين واحدة، عند ذلك يُنحى السوى فى المشاهدة، فإذا الحق هو الخلق وإذا الخلق هو الحق. وليس المراد بتنحية السوى إهماله، وإنما المراد يعنى أن التحقق هاهنا بالوحدة الذاتية مع الحق إنما هو شىء تفرضه فرائض التجربة، فليس فيه فناء فى ذاته.

إذا كنا قد أطلعنا في عرض آراء «ستيس»، فلأنها إطالة لا نحسبها تخلو من فائدة. لقد كانت ولا زالت فكرة «وحدة الوجود» فكرة غامضة أمام وجهة النظر العقلية بمقدار غموضها أمام المدارك الذوقية حيث لا مقنع للعقل بتحصيل هذه المدارك أو تعليل الحلول المقبولة من الناحية الكشفية، فلا العقل قانع بتحصيل الإحالات الكشفية، ولا الكشف قادر على أن يمد العقل بمدد الحلول المقبولة لتفسير وجهة هذه الفكرة من ناحيتها، النظرية والعملية، أما وجهة النظر التي يقول بها «ستيس» في محاولة تحليل فكرة وحدة الوجود باعتبارها «هوية في اختلاف» فهي بلا شك وجهة نظر مقبولة لدينا، وإن كنا نختلف معه فيها فتعول على مضمون التجربة الروحية ولا نجد غضاضة في الاعتماد عليها حين نرى أن اصطلاح «الجمع المفروق» أولى بالاهتمام من مبدأ الهوية في الاختلاف تفسيراً لوحدة الوجود عند فلاسفة الصوفية المسلمين، وفي مقدمتهم ابن عربي، خلافاً لما كان قاله أستاذنا المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي حين أراد إلتماس التصوف الفلسفي من أقوال ابن عربي، فجعل من وحدة الوجود عنده فكرة فلسفية خالصة معزولة عن التجربة الصوفية مما يتنفى معه قيام وحدة الوجود على التجربة في ذاتها، ليصح له إثبات أوجه الشبه القائم بين ابن عربي وأفلوطين..

قال الدكتور عفيفي: «إن فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي سابقة على التجربة الصوفية لا العكس، بمعنى أن الوحدة ليست شيئاً «يحصل» في التجربة؛ أو أن القول بوحدة الحق والخلق شيء «يُستنتج» من التجربة. بل إن العكس هو الصحيح: وهو أن التجربة الصوفية يمكن استنتاج إمكانها من فكرة - أو قضية - وحدة الوجود. ثم قال مستطرداً: لا يقوم مذهب وحدة الوجود إذن على التجربة الصوفية، بل يقوم إمكان التجربة على المذهب، وهذا هو موقف أفلوطين أيضاً..» (١٨٧).

ونحن بالطبع لا نقبل من الدكتور عفيفى مثل هذا التخريج - رغم تقديرنا لجهوده الممتازة فى التصوف على وجه العموم، وابن عربى على التخصيص - لا نقبل منه تخريجه هذا، لأن التجربة نفسها تنقضه، ولا يقوم شاهد واحد من شواهدنا تدليلاً على صحته، فهو بالإضافة إلى أنه يتعارض كُلية مع ما كان ذكره من آراء أخذ بها فى كتابه: «التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام» (١٨٨)؛ لا يقدم تحليلاً شافياً لمضمون التجربة يرضى طبيعة الشغف المتلبس فى ضمير الصوفى حين يعتقد وحدة الوجود، على أن يكون اعتقاده هذا صادراً عن تجربة خاصة وحالة ذاتية فريدة مرهونة بعصمة التوفيق والعناية الإلهية.. لقد أراد أستاذنا إثبات أن فلسفة المتصوفة - كما ظهرت عند ابن عربى والسهروردي الحلبى وابن سبعين - إنما هى نتيجة لمحاولة العقل تفسير التجربة الصوفية وما تكشفه لصاحبها من الحقائق. ويلزم من هذا - فى رأيه الذى كان مال إليه وأخذ به - أن تكون التجربة الصوفية سابقة فى وجودها على حركة العقل التفسيرية هذه. لأنه رأى تؤيده الوقائع التاريخية المستخلصة من حياة الصوفية أنفسهم؛ وضع أفلوطين فلسفة عقلية أولاً؛ فلماً تصوف تجاوز حدود هذه الفلسفة وحاول أن يخضع فلسفته لتصوفه لا تصوفه لفلسفته، أى حاول أن يجعل من تصوفه تأييداً لفلسفته ومن فلسفته تفسيراً لما شاهده فى «حاله». وكذلك فعل ابن عربى لما حاول أن يجعل من فلسفته تفسيراً لتجربته الروحية، فكان التجربة الروحية أسبق من الفكرة الفلسفية بكل ما يجئ فيها من حركة العقل التفسيرية (١٨٩).

هذا رأى كان قرره - أستاذنا - فى موضع، ونقضه فى موضع آخر من نفس الكتاب حين قال: «كانت قضية وحدة الوجود نقطة الإبتداء فى مذهب ابن عربى، وجاءت التجربة الصوفية لتحقيقها وتشهد بصحتها، وذلك لأنه لما حاول أن يتغلب بطريقة عقلية على التناقض بين الوحدة والكثرة، وجد بطريق

الذوق الصوفي - تأييداً لرفع هذا التناقض، فأحال من لا يفهم كلامه على الذوق الصوفي كما هو شأنه دائماً في مثل هذه المواقف» (١٩٠).

ومعنى هذا؛ أن فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي أسبق من التجربة الصوفية فيما يرى الدكتور عفيفي، مما لا يكون معه أنه قد وضع التجربة ومضمونها الذي تصدر عنه فوق الفكرة الفلسفية التي أراد أن يستخرجها من تراث ابن عربي الروحي؛ وهذا خطأ في المنهج غير مقبول لدينا، وكأنه كان مطالباً باستخلاص الفكرة الفلسفية وأشباهاها ونظائرها عند ابن عربي وغيره من فلاسفة الصوفية، أو استخلاصها من الفلاسفة الخُلص المتقدمين عليه، ليصح له إبراز التصوف الفلسفي بأى وجه من الوجوه يفرضه البحث العلمى، ولو كان على حساب التجربة الروحية والخبرة الذاتية التي يعانيتها الصوفي في منازل الأحوال.

ولقد سبقت الإشارة بأن علاقة «الهوية في الاختلاف» الدالة على وحدة الوجود، إذا نحن طبقناها على ابن عربي من منطلق أن الإثنية ظاهرة عنده، وجدناها تدل على صميم التجربة الصوفية دلالة قاطعة، هي منها وليست خارجة عنها ولا سابقة عليها، بل تحصل في التجربة ذاتها، وهل كان اصطلاح الجمع المفروق إلا تحقيقاً خاصاً يبلغه العبد في عين التجربة لا خارجها؟!.. ولو صح ذلك، فإن وحدة الوجود عندئذ ليست مجرد نظرية عقلية بعيدة تقوم على أساس التجربة؛ بل هي - فيما يرى - «ستيس» ونواقفه نحن على ما يرى - نسخة طبق الأصل من التجربة ذاتها. هي بالطبع، وصف مباشر يتضمن الحد الأدنى أو المستوى الأدنى من التأويل، لكنه لا يتضمن المستوى الأعلى من البناء العقلى للنظرية الفلسفية^(١٩١)، وإذن، فلن يتج البحث في التصوف على التعميم، والإسلامى منه على التخصيص، نتائج صحيحة إذا هو أسس على هذه الوجهة الخاطئة، التي تتغافل عن «مضمون» التجربة

الصوفية وتمسك بأشكال الأفكار الفلسفية لتبحث عما هو موقور فيها من مؤثرات الفلاسفة، ومن تشابه هو عرضة للخطأ وعدم التقويم الصحيح إذا نحن غفلنا - عن عمد - شواهد المضمون.

-٥-

ولربما كانت محاولة «ستيس» لتبرير وحدة الوجود بمقولة «الهوية في الاختلاف» قريبة الشبه بمحاولة «نيوكلسون» في تحليله لحالة «الوجد» أو «الفناء الصوفي»؛ حين وصفها بأنها تتضمن أمرين متناقضين؛ الأول تنزيه الله عن جميع صفات الخلق. والثاني؛ الشعور بأن وجوده سار متغلغل في جميع الخلق. وكل من هذين الطرفين يؤدي إلى القول بوحدة الوجود من طريق يخالف طريق الآخر. فإن القول بوحدة الوجود في التصوف الإسلامى على حد عبارة «نيوكلسون» يرجع إلى عاملين (١٩٢).

العامل الأول: شعور الصوفى فى حال وجوده وفنائه بأنه متحقق بالوحدة الوجودية مع الحق. ونريد أن نقف قليلاً عند هذا العامل لنرى الدكتور عفيفى يصف التجربة الصوفية عند ابن عربى بما لا يزيد على ما ذكره «نيوكلسون» فى ذلك العامل. فإن التجربة الصوفية حالٌ: «تتحقق فيها الوحدة الذاتية بين الحق والخلق من غير أن يحل أحدهما فى الآخر أو يصير أحدهما الآخر بأى معنى من معانى الصيرورة، إذ لا حلول ولا صيرورة هناك...» (١٩٣)؛ ومن هذه العبارات الأخيرة يتبين لنا أن التجربة سابقة على الفكرة؛ أى أن التجربة التى هى حال تحقق فيها «الوحدة الذاتية بين الحق والخلق» إنما هى تجربة سابقة ومتقدمة على فكرة وحدة الوجود بوصفها فكرة فلسفية.. فأفرض أن التجربة هاهنا مفقودة؛ فهل يمكن للمتصوف - كائنا ما كانت توجهاته ونزعاته - أن يعتقد الوحدة الوجودية، أو أن يشهد لهذه

الوحدة أثراً ووجوداً بمقدار ما يكون عليه الحال وهو خائض لعباب التجربة حاصر في أعماقها؟!.. أنا لا أعقل كيف نُجرّد الصوفى من تجربته الذاتية الخاصة، لنذهب فتفتش عن الأفكار الفلسفية الخارجة عن نطاق المضمون، الذى من شأنه أن يُثوّر التجربة الروحية، ويقيم فيها فتيلاً من التوهج والحيوية لا يقام بغير المضمون؛ ولا يتسنى قيامه مطلقاً والتجربة هكذا أمامنا راكدة بغير تثوير!!..

أما العامل الآخر الذى يذكره «نيوكلسون»؛ فهو فهم الصوفى للتنزيه، حسبما عرّفه المتكلمون، فهماً أدى به إلى القول بأن الإرادة الإلهية المطلقة هى وحدها العلة فى وجود كل شىء فى العالم. وبهذه الطريقة كاد الصوفية والمتكلمون يجعلون من الإسلام مذهباً فى وحدة الوجود، وإن كان التصوف يمتاز عن مذاهب الكلام فى أنه أوسع المجال لوجود علاقات شخصية بين العبد وربّه (١٩٤). وربما شغلت رسومُ الشريعة والعقائد المقررة المسلم عن الوصول إلى مقام القرب من الله. ولكن الصوفى الذى حظى بهذه المنزلة، قد يتشبث بعقيدته وشريعته إذا أراد، ويرى فيهما بعض مظاهر الحقيقة التى كشفها الله له فى قلبه.

وبمقتضى ما يذكره «نيوكلسون» فى صدد تحليله للوجد الصوفى أو حالة «الفناء»، يلوح أنه تحليل قد يتفق مع محاولة «ستيس» فى إطلاقه مبدأ «الهوية فى الاختلاف» على مذهب وحدة الوجود. ولعلّ القول بالتنزيه المطلق لله عن جميع صفات الخلق فيه ضرب من الثنائية والاختلاف أو فيه ضرب من إعتقاد التفرقة. أما «الشعور» بأن وجوده تعالى سار ومتغلغل فى جميع الخلق؛ فقد يكون فيه مبدأ «الهوية فى الاختلاف» أى وحدة الوجود أو هو الجمع المفروق. وإذا نحن تأملنا كلمة «الشعور» هذه، فعرفنا أن الشعور يتغير ولا يشبث، وأن العبد فى حال الفناء لا يفنى فناء كاملاً، ولا يكون شعوره

بالفناء كاملاً وهو مُقيّد بقيود الحياة، فإذا عرفنا هذا يلزمنا أن يكون فى الشعور
هوةٌ فاصلة تشى بعنصر الاختلاف.

من هذه الناحية؛ ربما كانت محاولة «ستيس» قريبة من محاولة
«نيوكلسون»؛ ومما هو جدير بالإشارة أيضاً أن وصف «نيوكلسون» لحالة
«الفناء الصوفى» بأنها تتضمن تناقضاً بين أمرين، أحدهما «التنزيه لله عن
جميع صفات الخلق»، والثانى: التشبيه الذى يفرضه الشعور بأن وجود الله
سار ومتغلغل فى جميع الخلق.. أقول؛ إن ما هو جدير بالإشارة والتنويه هنا
أن نذكر أن وصف «نيوكلسون» لهذه الحالة بالتناقض إنما هو وصف لا يخلو
من تعسف فى دلالة التخريج، فليس فى الأمر كله تناقض؛ لأن التناقض قد
يصح لو أنك وضعت وجوداً مماثلاً لله يقابل التنزيه، وقست شعور التشبيه
بمقياس العقول المجردة عن معوان الذوق والمكاشفة، أما وقد تختفى
الموجودات كلها فى تجربة «الفناء الصوفى»، فلا تصح المماثلة والمقابلة فى
ظلال التنزيه ولا يتسع الوجود الحق إلا لواحد؛ فليس فى الأمر تناقض، بل
فيه الوحدة الخالصة.

إن التعمق فى أصول النظرية الإسلامية التى تقول بالثنائية بين الخلق
والخالق، إنما هو تعمق فى المدلول الواحدى إذا نحن وصفنا الثنائية - فيما
سبقت الإشارة إليه - بأنها سلماً أميناً للواحدية لا تفترض فى الأصل وجوداً
مقابلاً لوجود الله. ولكن الله هو الخالق، بمعنى هو الموجد لسائر المخلوقات،
فلولاه لما كان لها وجود ولا خلق، ومن هاهنا يكون الشعور بأن الوجود
الإلهى سار متغلغل فى جميع المخلوقات، هو الشعور الذى تفرضه وحدة
المنهج ووحدة العقيدة ووحدة التصور فى تلقى الأمر كله من الله. فإن الأصل
الذى ظهرت منه الموجودات موجود واحد فى الحقيقة، وعين الاعتقاد فيه هو
عين الوحدة البادية أو الخفية بينه وبين مخلوقاته، لأنها وحدة منه هو أفاضها

على الخلق من وحدانيته. فوصف التناقض هنا لا ينطبق على مثل هذه الحالة. ولو أنك نظرت إلى الصوفى - وهو من المخلوقين - فى حالة الفناء، وجدته متحققاً بالوحدة الذاتية مع الحق، فيما لا يدع للموجودات مقابل على الإطلاق لفكرة الله المنزه عن جميع المخلوقات.

والصوفى فى حال فنائه لا يرى للمخلوقات وجوداً، وإن كان، فهو وجود الله تعالى الواحد الأحد فى هذه الحالة - حالة كونه متحققاً بالوحدة الذاتية معه - الذى به يكون للخلق وجود: حالة يشعر فيها الصوفى بتضاعف الشعور بالقيومية الإلهية القابضة على كل شىء، فالأمر كله لله من قبل ومن بعد؛ وكل الأمر كله منه وإليه فى البدء والمنتهى.

أضف إلى هذا - وهو مما لا جدال فيه - أن منظومة القيم فى الإسلام، والتي تبنّاها الصوفية وتعمقتها خبراتهم الذواقة تعمقاً فعلياً ففلسفوها بتوجهاتهم الروحية إنما هى منظومة كُليّة صادرة عن الله، متجهة إلى الله، صائرة إلى الله فى نهاية المطاف؛ وهى محكومة بأحادية التصور والإعتقاد، ومضبوطة بوحدة المنهج فى العمل والتسليك. فإذا كانت النظرية الإسلامية تُقرُّ «الثنائية» بين الخالق والمخلوق، فإنها فى وحدة المنهج ووحدة التصور تُفرد الله ولا شىء معه. فكأنما الوقوف عند الثنائية بمفردها بلا مجاوزة يجسئ كما لو كان ضرباً من التعطيل، مثلما يكون التصور للألوهية بغير تكليف من العبودية واكتساب الأعمال الصالحة يأتى كما لو كان زندقة وجحوداً. وكل هذا يدور فى فلك اصطلاح «الجمع المفروق» لو أردنا توثيقه بالمضمون الذى يغذيه. وإذا صرفنا النظر عن هذا كله أو بعضه، وجدنا أن وحدة الحقيقة قائمة بادئ ذى بدء، فالعالم المخلوق من الله، المتجه إليه تعالى، الصائر فى نهاية مطاقه إلى الله، إنما هو عالم عقد الاستخلاف فيه قائم على تلقى الهدى من الله؛ والتقيد بمنهجه فى الحياة، فكل ما يدور فى هذا العالم وجوداً وعدماً،

فهو من الله، وإلى الله. فالحقيقة إذن واحدة، ولا شيء يدلُّك على وحدتها غير أن تعلم أن مفرق الطريق في هذا العالم: «أن يسمع الإنسان ويطيع لما يتلقاه من الله، أو أن يسمع الإنسان ويطيع لما يمليه عليه الشيطان. وليس هناك طريق ثالث.. إما الله وإما الشيطان. إما الهدى وإما الضلال. إما الحق وإما الباطل. إما الفلاح وإما الخسران.. وهذه هي الحقيقة التي يعبر عنها القرآن كله، بوصفها الحقيقة الأولى التي تقوم عليها سائر التصورات وسائر الأوضاع في عالم الإنسان» (١٩٥).

وهذا هو موطن «الثورة في القرآن»، وهو موطن الثورة في مضمون الدين الإسلامي؛ وهو هو كذلك موطن الثورة في التجربة الصوفية: أن يتحول الكل إلى واحد، وأن يجمع العدد ويجمع، وأن تكون الوحدة هي هي الأصل - كما هي كذلك بالفعل - لكل هداية، ولكل حقيقة، ولكل فلاح.

الآ.. فلتركد التجربة الصوفية إذا ركذ فيها هذا المضمون، وتغور ثورتها بغير معوان منه في كل حين؛ ولا هي غارت ولا هي ركذت إذا شهدنا فيها موطن الثورة وموطن المضمون.

فى المبحث الرابع

التجربة الصوفية واللغة

التجربة الصوفية واللغة

- (١) الفرق بين التجربة في ذاتها، والأقوال التأويلية والتفسيرية لها - التعبير عن «الحال» بعد الوصول إليه
شرك. (٢) الفرق بين الوجود العيني والوجود اللفظي
الدليلي - التجربة، وأذواق العارفين - خاتمة.

وفى اعتقادى أنا، أن حالة الفناء الصوفى تُشكّل مضمون التجربة الصوفية، كما تُشكّل محورها الأساسى الذى تدور عليه تجارب الصوفية أجمعين؛ وما تسفر عنه هذه التجارب من مقالات وشذرات ومعارف ونظريات، فلئن كان «نيوكلسون» قام برد وحدة الوجود إلى حالة الفناء الصوفى، فليس من المستغرب - من بعد - أن تكون وحدة الوجود هى مضمون تلك الحالة الصوفية وهى محورها التجريبي الباطنى الخاص؛ شريطة أن تفسر بدلالة الاصطلاح الذى يدل عليها، وهو «الجمع المفروق»، وبالكيفية التى وضعها له عارفوه.

وإنّا لمستطيعون أن نحدّد إدراك الصوفى للوحدة وفق تجربته الباطنية بطريقة نعلمها ويعلمها معنا كل باحث فى هذا الفن من حيث هو فن له منهج واضح ومعالم محددة لا يختلف على عمق الرؤية فيهما إثنان. وإنّا لمستطيعون كذلك، أن نشرح ما وراء «مضمون» هذا الإدراك، وتبريره إذا وجدناه عند الصوفى على ما هو عليه.. فالوحدة التى يحسها المتصوف هى وحدة قد تعجز «اللغة» المعينة أن تدركها، لأن اللغة موضوعة لوصف الأشياء الواقعة بالفعل؛ وهى حين تصف وجوداً كائناً ما كان على الحقيقة، قد لا تؤدى الغرض المطلوب بما هو فى الحقيقة موجود فى المساحة الوجدانية المجمولة له. لكأنما كان الوجدان الشاعر شيئاً، ثم ما يأتى من لغة مكونة من كلمات وحروف وضعت لوصف ما يعتمل به مثل هذا الوجدان شىء آخر.

هذا الفرق هو عينه الفرق بين التجربة فى ذاتها، وبين الأقوال التأويلية والتفسيرية لمثل هذه التجربة. فالعلاقة التكافؤية بين الطرفين مفقودة؛ وهى

لأجل هذا توحى بالتناقض البادى فى عدم إدراك الوحدة فى الموجودات. فلو كانت هناك علاقة تكافؤية بين التجربة فى ذاتها، وبين اللغة التى يتم التعبير بها عن التجربة الشاعرة، ما صح وجود التناقض الظاهر. وإنما التناقض الظاهر شىء. يرتد فى أول مقام إلى عجز اللغة أن تؤدى ما يمكن تأديته من وظيفة داخلية. فالجملة اللغوية المؤلفة من عدة كلمات وكل كلمة مؤلفة من عدة حروف ليست هى واقع التجربة فى ذاتها.

مساحة الفاعلية فى التجربة ذاتها شىء، والقول يقال عن أوصافها وأشراطها وخصائصها شىء آخر.. أو «اللقاء المباشر بالوجود العيني شىء، ثم اللجوء إلى «الأقوال» التى قيلت عن ذلك الوجود شىء آخر» (١٩٦).. فى الحالة الأولى يكون إدراك الوحدة على الحقيقة، وفى الحالة الثانية، أعنى فى القول الذى يقال عن أوصاف التجربة وأشراطها وخصائصها، وما يمكن أن تُفسَّر به وجودها عند الصوفى، وتؤول - من ثم - حقيقتها، فهو شىء قلَّ أن ندرك فيه الوحدة على ما هى عليه: حالة باطنية فى وجدان صاحبها أو نتحقق من وجودها على الإطلاق.

وكلمات اللغة وحروفها لا تصور كُلية الشعور الوجدانى لا فى الجملة ولا فى التفصيل، لأن الكلمات فى كل لغة من اللغات هى الكلمات، وليست شيئاً أزيد من وصفها بالكلمات، أعنى ليست شعوراً ذاتياً خاصاً يخفق به قلب وينبض له وجدان.

هَبْنِي زَعَمْتُ لَكَ قولاً على سبيل المثال: «إننى أحُبُّكَ»، وهَبْنِي كُنْتُ فى قولى صادقاً.. فمن أين لك التأكد من صحة قولى هذا؟، ومن أين لك بكشف النقاب عن المساحة الداخلية التى تحتوى عليها اللفظة، ولو كان لفظ بها أصدق الصادقين؟!

* * *

المساحة الشعورية الوجدانية الداخلية النابضة بالحب إنما هي شيء، ثم القول المعبر عنها، والواصف لها شيء آخر يرتد إلى تعبيرات اللغة. وفي تعبيرات اللغة يمكنك أن تلمح التناقض فتقر بعجز الأداء، لكننا الأمر مختلف في هذه المساحة الشعورية الداخلية، ففيها وحدها يمكن أن يدرك الصوفي أحادية الوجود، وأحادية الخالق تعالى، ولا يستطيع - مع ذلك - أن يعبر بلغة وضعية متعارفة عن شعوره الشاعر بالوحدة الحقيقية ولو كان في شعوره هذا صادقاً؛ ولو كان لوصفه لتجاريبه وأذواقه أصدق الصادقين. إنما الترجمة عن المساحة الشعورية الوجدانية الداخلية تأتي إشارة وإيماء لا تكيّف بالفاظ اللغة - كما قال الحلاج شعراً (١٩٧):

حُبِّيْ لِمَوْلَايَ أَضْنَانِي وَأَسْقَمَنِي
فَكَيْفَ أَشْكُو إِلَى مَوْلَايَ مَوْلَانِي
إِنِّي لَأَرْمِقُهُ وَالْقَلْبُ يَغْرِفُهُ
فَمَا يَتَرَجِّمُ عَنْهُ غَيْرُ إِيْمَانِي

فهذه الترجمة الشعورية لا تزال فيها الهوة سحيقة بين ما ينبض به وجدانه من قوة وفاعلية وحياة، وبين ما يعبر به للآخرين عن مقدار المعاناة التي عاناها في حياته، لكن إدراكه للوحدة شيء لا شك فيه، إنه الشيء الذي يرتد في المقام الأول إلى التجربة في ذاتها. وإننا لنلمح الفارق بين التجربة في ذاتها وبين العبارات التي تترجم عن تلك التجربة فيما يذكره «الهجويري» عن «الحلاج» لما قال مُفسراً كلماته: «ذلك أن الله إذا أكرم عبداً بشهوده، وحاول هذا العبد أن يصف ما رأى وهو في فرط وجده، جاءت كلماته غامضة، وخاصة إذا عبر عن نفسه في عجلة وشدة إعجاب؛ تماماً كما عبر الحلاج...» (١٩٨)، ثم يحاول إلتماس العذر للحلاج، والدفاع عنه من واقع أن

التجربة شيء مَرَدٌّ إلى صحة المعنى ولو أخطأ صاحبها في التعبير. ففرق، و
 وفرق كبير، بين أن تكون التجربة صحيحة ويجيء معناها في ذاتها مستقيماً،
 وبين محاولات التعبير عنها وهي عرضة للخطأ والإنكار.. قال: «وبعض أهل
 السنة ينكرون عليه (أى الحلاج) أقواله التى تشير بالإمتزاج والاتحاد، ولكن
 خطأه فى التعبير وحده، لا فى المعنى؛ لأن من غلبته النشوة على أمره لا قوة له
 على دقة التعبير؛ وزد على ذلك أن المعنى المقصود من التعبير قد يصعب
 فهمه، لذلك فإن الناس قد يجهلون مقاصد الكاتب، وهم بذلك لا ينكرون
 المعنى الحقيقى الذى أراده، ولكن ينكرون الفكرة التى كَوَّنَهَا لعقولهم عَمَّا
 أراد الكاتب أن يقول» (١٩٩).

فالمعنى الحقيقى لا يزال كامناً فى بطن التجربة، فإذا جاء التعبير عنه بلغة
 العقل واللفظ، قد تكون الفكرة المكوَّنة فى عقول الناس عنه موضعاً للإنكار،
 ومرد هذا إلى جهل مقاصد الكاتب المعبر عن تجربته الصوفية، فإن الناس لو
 علموا كنه تلك التجربة لغفروا له خطأ التعبير وفطنوا إلى المعنى الحقيقى فى
 جوفها.. ولم يكن ابن عربى مخطئاً حين غلق باب الجهل بطبيعة التجربة
 الصوفية غلقاً محكماً لا يتأتى للجاهلين أن يخوضوا فيه؛ فذكر فى «الرسالة
 الغوثية»: أن الإتحاد حال، وأن من آمن بالاتحاد الذاتى قبل وقوع الحال فقد
 كفر، ومن أراد «التعبير عنه» بعد الوصول إليه فقد أشرك. وما ذكره فى كتاب
 «الجلالة» من أنك إذا سمعت بالاتحاد من أهل الله تعالى أو وجدته فى
 مصنفاتهم فلا تفهم منه ما فهمت من الاتحاد الذى يكون بين الموجودين، فإن
 مرادهم من الاتحاد ليس إلا شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذى الكل به
 موجود، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به، معدوماً بنفسه،
 لا من حيث أن له وجوداً خالصاً اتَّحدَ به، فإنه محال (٢٠٠).

فقول ابن عربي إن الاتحاد حال، يعني أن الاتحاد تفرضه التجربة، فهو حال يحصل في عين التجربة لا قبل وقوعها، فإذا حصل قبل وقوع التجربة، كان كفراً، وإذا حصل الاتحاد بعد وقوع التجربة وأريد التعبير عنه بعد الوصول، كان شركاً. ولا الكفر ولا الشرك مما يقع فيه العارفون بالله، لأن مرادهم من الاتحاد - إن وجد - غير مراد سواهم منه؛ مرادهم شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود، وهذا شيء نحتمه لوازم التجربة الصوفية.

ولك أن تخوض التجربة مثلما خاضوا لترى أن في هذه التجربة الروحية التي يبلغها الصوفي بمعاناته الداخلية عصمة الثقة بما يدرك، وبما يصل، وبما تنكشف له فيها حقائق الأشياء، وهو - من بعد - لا يعبأ بما تجيء عليه اللغة من ألوان التناقضات وصنوف المتناقضات؛ لأنه يدرك الوجود مباشرة بغير تعويل على لغة تقال؛ يلجأ فيها إلى زخرفة القول دون أن يحيط إدراكاً بالمعاني الباطنة كما هي موجودة بالفعل، وكما شاء إدراكه أن يدركها على حقيقتها. وهو إذا اضطر إلى استخدام اللغة للتعبير عن مداركه الباطنية، يجيء إدراكه شيئاً (وهو مضمون التجربة)، ثم تجيء لغته شيئاً آخر، (وهو كل ما يقام على المضمون من شروح وتفسيرات). وهذا، وذاك، لا يلغى على الإطلاق قولنا بإدراك الصوفي للوحدة إدراكاً حقيقياً؛ هكذا يكون حال الصوفي في إدراكه للوحدة بغير كلفة ولا مشقة ولا إعناء لعقل يعجزه على الدوام قلّة الإدراك. ومنه ما قاله الحلاج: «التوحيد خارج عن الكلمة حتى يُعبر عنه» (٢٠١).

وكلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة - كما قال النفرى - ولما كانت اللغة مصبوبة في قوالب العقل، وكان الصوفي بالضرورة يعيش في العالم

المكانى - الزمانى حيث قوانين المنطق؛ ثم لما كانت تجربته تنتمى إلى عالم آخر هو عالم الواحد لا الكثير، فهو حين ينتهى من تجربته، ويريد أن ينقل مضمونها إلى الغير، من خلال عملية تذكّر لها؛ تخرج الكلمات من فمه فيدهش حين يجد نفسه يتحدث بالمتناقضات، وهنا يتهم اللغة بالقصور، ويعلن أن تجربته مما لا يمكن التعبير عنه (٢٠٢).

فإذا شئنا نقل هذا التصور إلى مفاهيم القدماء من حيث الفارق بين الوجود العينى للحالة وبين الوجود اللفظى الدليلى المُعبّر عنه وبه عن تلك الحالة العينية الواقعة فى بطن التجربة؛ جاء الوجود اللفظى اللسانى قاصراً فى ذاته عن التعبير عن الوجود العينى، فلئانما كان الاسم الواقع للتجربة يخوض عبابها الصوفى ويتوغل فيها إلى أعماق الأعماق، هو وجوداً غير التسمية، تماماً كما يكون الفرق ظاهراً بين الوجود العينى الأصلى الحقيقى، وبين الوجود الذهنى العلمى التصورى، ثم بين الوجود اللسانى اللفظى، هذا الوجود اللفظى اللسانى لا يتسع لنقل الوجود التصورى الذهنى؛ لأن وجود الأذهان لا يعطينا تصوراً قائماً بذاته عن وجود الأعيان، ومن ثم وقع النقص فى قلة إسعاف اللغة عن أن تؤدى نقل محتوى التجربة إذا هى كانت - وفق هذا التصور - وجوداً عينياً، لا يفارق الأعيان إلى الأذهان ولا يمكن التعبير عنه من الذهن إلى اللفظ؛ أو من الحالة الواقعة إلى بيان العبارة بالكيفية التى عليها مضمون الحالة.

وليس معنى ذلك هو إنعدام التعبير مطلقاً عن التجربة.. وإلا لكانت اصطلاحات الصوفية وعباراتهم لا قيمة لها، وإنما يعنى هذا أن كل ما لا يمكن التعبير عنه يستحيل نقل مضمونه إلى الغير، مع توافر الإحساس به إذا وجب التذوق. ولما سئل الغزالى - طيّب الله ثراه - عن العلوم الباطنة التى تحصل

فى التجربة.. كيف هى ؟!، أجاب السائل بقوله: يا ولدى!.. سألت أسئلة بعضها لا يكيف بالقول ولا بالكتابة، لأنه ذوقى، وكل ما كان ذوقياً لا يكيف بالقول ولا بالكتابة، فلا تعلمه إلا إذا وصلت إليه، وما مثلك فى ذلك إلا كمثلى من جهل الحلاوة أو المرارة مثلاً، وأراد أن يكيفه بمجرد القول والكتابة فلا يقدر عليه ألبتة (٢٠٣).

ومن الأمثلة التى ضربها تدليلاً على أن علوم الذوق الباطنة لا تحيط بها الأقوال والعبارات ولا تكيفها الألفاظ، لأنها «مضمونة» فى التجربة الحية، مثال قال فيه: هَبْ أَنْ «عنيناً» كتب لأحد عرف لذة الجماع يسأله عنها.. كيف يجدها؟!.. فماذا عساك تراه واصفاً له طبيعتها إلا أن يكون قوله: هذا أمرٌ ذوقى لا تعرفه إلا إذا وصلت إليه،... وإلا فلا يكيف بالقول والكتابة.

لكأنما الغزالى يريد أن يقول إن اللقاء المباشر لإدراك الوجود العيني شىء لا يدرك بمجرد القول الذى قيل عن ذلك الوجود، ولا بمجرد الوصف بوصف به إدراك هذا الوجود؛ فكل ما يقال عن مضمون التجربة فى الإدراك ليس هو مضمونها المدرك على الحقيقة؛ وإنما هو أوصاف تقريبية تلبس أثواب اللغة؛ فلا يكفى القول فيها ولا الكتابة عنها أن تصيب منها حقيقة الإدراك ما لم تصل أنت «ذوقاً» إلى الأصل المدرك.

خاتمة

خاتمة

بعد هذا الشوط فى عرض الآراء «والتخريجات» عن التجربة الصوفية، نعيدها كلمات موجزة فى ختام هذه الصفحات، فنقول على ثقة وإطمئنان: تركد التجربة الصوفية إذا ركذ فيها المضمون، وتغور ثورتها الباطنية بغير معوان من ثورة العقيدة وثورة المضمون الذى يحيط بجوانب هذه العقيدة من جميع أطرافها فضلاً عن أغوارها وحقائقها؛ فإذا الصوفى - فى دخائله وأعماقه - يشهد مخلصاً أن جميع ما يلفظ به من لطائف وإشارات، ومن كلمات وآراء ونظريات، إنما هو فى الأصل نتيجة لحالة روحية عميقة ترتد فى المقام الأول إلى ذلك المضمون الثورى للعقيدة التى يتسبب إليها.

تلك كانت فكرة جوهرية لا مناص من التركيز عليها بادئ ذى بدء، وها نحن أولاء لم نغفل ذكرها لا فى هذا البحث ولا فى أبحاث سابقة، فرأينا من اللازم اللازب أن نتكى على تلك الخاصة الرئيسية التى تتشكل منها تجربة العارف الروحية، فإن الغفلة عن المضمون الدينى وثورة الوجدان فى عين التجربة هى غفلة عن مقومات الحياة الروحية الأساسية فى الإسلام؛ فأتضح لنا بعد فرط العناية بموضوع التجربة الصوفية؛ إنها لا تكشف عن خفاياها إلا لصاحبها كشفاً يتسنى له وحده أن يدرك فيه «الحقيقة» التى يؤمن بها الصوفية أجمعين؛ ويعتقدون فيها إعتقاداً جازماً قاطعاً: وجهُ اليقين فيه أعلى وأسمى من أوجه الظن والإحتمال، ذلك لأنه اليقين الذى يلزم عن قوة التجرد والصفاء التى تمتاز بها قوة الروح لدى العارفين الخُلص وتبلغ مبلغها الأوفى عند كل عارف ارتفعت لديه هذه القوة على سواها.

التجربة الصوفية تعتمد القانون الذى يفرضه المنهج الصوفى على أهله فرضاً يحى معه التطبيق أحرى بالعناية من النظر، والعمل أدعى للرعاية من القول الذى لا يندرج تحته عمل ولا عبادة ولا مجاهدة ولا نسا ولا رياضة.

ولا يزال الصوفى فى مبتدئ الطريق يرمى اعتقاد الثنائية فإذا توغل داخل التجربة يشهد الواحدة الخالصة، ثم تشي أقواله تعبيراً عن أحواله بين إعتقاد الثنائية وشهود الواحدة بالعود على بدء فى غير إنتهاء.. يُجمَع مرة، ويُفَرَّق أخرى، فهو بين جمع وتفرقة أو بين هوية واختلاف: أقواله زفرات من وجد عال، وأحواله لاشك علوية، يخضع فيها خضوعاً تاماً لسلطان المنزلة الروحية التى يبلغها؛ فهو إذا «جمع»، فجمعه من الله، وإذا «فرق» فالتفرقة من عند الله؛ كُلُّ العارف كُلُّه لله على الدوام، ولا دوام له بغير إدامة المعية مع الله على الدوام بغير انقطاع، إن فى حال «الجمع»، وإن فى حال «التفرقة».

فإذا مَنْ الله عليه بنعمة الكشف ومن الشهود، يرى الحق خلقاً، ويرى الخلق حقاً، بمعنى أنه يدرك - ذوقاً - آثار الأسماء والصفات الإلهية شهوداً للأشياء بالله - بعد التحقق بمقام الجمع الذى يرى فيه جميع المخلوقات عائدة إلى أصلها، فيشهداها فيه، ولا يشهد شيئاً سوى الله - فيشهده فيها بمعنى أن هذه الأشياء مظاهر لآثار الصفات والأسماء، وذاك هو اصطلاح «الجمع المفروق» الذى هو دلالة مباشرة على تجربة وحدة الوجود؛ والذى من شأنه أن يجعل من التجربة فى ذاتها أقصر السبل وأصدقها إلى إدراك معية العارف مع الله.. وقد لا نستطيع!!.. أى نعم.. قد لا نستطيع نحن إدراك هذه المعية ما لم نكن - فى أنفسنا - تحت حكم الحال!!.

رَكَّزنا - عن عمد - فى بحثنا هذا على تجربة الحلاج، لأنه رمز البطولة والتضحية فى سبيل تلك «المعية» الدائمة، فلا بطولة ولا تضحية بغير هذا الوجد، وعلى خلاف تلك التجربة.

وشهدنا أن الفكرة الفلسفية ليست بذات خطر على تجربة العارف إذا هى جاءت مرحلة تالية عليها لا سابقة لها؛ فإن هذا السبق فيه الخطورة كلها على التجارب الصوفية، لأنها الخطورة التى تجرد المتصوف من تجربته لتلتبس لديه عطايا النظر والتفكير. والعارف: نظره وتفكيره ليس هو عين تجربته

الروحانية، فما أبعد الفرق بين التجربة فى ذاتها وبين الأقوال التأويلية والتفسيرية لها؛ مضمون التجربة شىء، والأقوال التى قيلت عن هذه التجربة شىء آخر.

* * *

تقابل حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد؛ حكمة الصوفية ذوقية، هى نور مقذوف من الله فى قلوب أحبائه. وحكمة الفلاسفة عقلية ترجع إلى الحس أو إلى العقل، ويخلع فيها العقل خلعة التجرد عن أى قوة خارجة عنه. ولما كان للعقل نور صار للذوق أنوار.. فإذا الصورة الجميلة التى يتخذها العقل فى تصوره الحكيم أن يعلم أن كشفه لمواطن الحكمة فى هذا الوجود إنما هو كشف خاص، وخصوصيته ليست فى ذاته، ولكنه موصول بروافد شتى، أهمها وأصدقها أن قوته مُعلّقة على غيره، ومن شأنه أن يكون عقلاً ممدوداً بالرعاية والتوفيق من قبيل الله تعالى، فالله هو الذى يمدّه القوة.. والله هو الذى يرعى فيه هذه القوة، والله هو الذى يطلعه على مصدر الكشف لكل نور يراه فى الوجود. غير أن العقل قد يترأس كثيراً قوى أخرى ومدارك أخرى هى جملة المحسوسات السفلية: السمع والبصر والشم والذوق واللمس وكل ما هو مباشر بالحس وقريب من التجربة؛ فيأمر وينهى ويعلو على كل حاسة من هذه الحواس، وما دام مُعلّقاً بالمنظور والملموس.. وما دامت له القوة والسيطرة على كل هذا أو بعضه، فهو كليل عن رؤية النور بمقدار كلل الحواس الظاهرية عن الرؤية البصيرية؛ لأن النور قوة علوية لا ذاتية للعقل فيها ولا قدرة له عليها إلا أن تكون هذه القدرة من طاقة واحدة، فتحها الله منفذاً لتلقى النور؛ بغيرها لا تقوم للعقل قائمة، وبغيرها لا يتمكن من النفوذ الذى يفرضه سيطرة على الحواس.

هذه الطاقة هى موطن الحكمة التى يستمد منها الحكيم كشفه لنور

الوجود، ومن شأن العقل أن يعرف قدرها فيه باعتبارها منفذاً خالصاً إلى عالم الملكوت؛ وهو يعرفها أحياناً فيسميها «عطايا النظر» والمجهود الذاتي؛ وهو يتغافل عنها حتى لتكاد تنطمس فلا ينظر إلى شيء منها غير ما تمليه عليه أحكام الحواس.. ياتمر بأمرها ويتلقى معارفها ولا يزيد على ذلك فيما ورائها زيادة تقربه من مصدر النور وتمهد له السبيل لإدراك الوحدة البادية بين عالمين: أحدهما عالم الشهادة بكل ما فيه من مدارك الحواس الظاهرة، والثاني: عالم الملكوت الذى يعول الإدراك فيه على مثل هاته الطاقة البصيرية فى العقل المروّض على التعامل مع الغيبيات، وإن كان فى الأصل ذا قوة ذاتية عاجزة عن الإدراك.

ومن الحكمة أن يكون العقل معقولاً عن أضداد الحكمة من النقص والجهل والعماية والضلال، فيوفى التوفيق كله، إذا هو سلّم التسليم كله فيما وراء ما لا يدركه بالقوة الذاتية الموقورة فيه ليحل مكانها ذلك المنفذ العلوى يطلع به إلى البصيرة التى تُكمّله ولا تعطله؛ وتعلمه أن إدراك اللامحدود شيء لا يقع تحت دائرة اختصاصه؛ فمن واجبه أن يقر للبصيرة بما أودعه الله فيه من قناة إدراكية، وهى الطاقة العلوية موصولة بأوصال القربى فى البصيرة المدركة لعالم الملكوت.

وكلما أمكن للعقل مثل هذا العقال المضبوط بضوابط المعرفة للقدرات الذاتية؛ وكلّما كانت قدرته محدودة إزاء ما تقع فيه القدرة بإطلاق، كان مُوفّقاً إلى كشف مواطن النقص والتجاوز فى فيصل التفرقة بين عوالم؛ منها ما يخوض غمارها ويسبح فى ملكوتها ويخلقها - وفقاً لإمكاناته - خلقاً جديداً إن شاء، فلا تعطل فيه ذرة واحدة من ملكات كان اتخذها منذ البداية مدار إهتمام، ومنها ما يُسلّم فيه القيادة إلى مدارك أخرى لعوالم أخرى، وميادين أخرى باستطاعة الإنسان أن يجرى فيها حين ينزل عن حكم عقله؛ وليست

هى بالضرورة داخله فى محيط اكتراث العقل، وهو مفقود القوة العملية بداية - أويكاد - من فاعلية التطبيق.

ألا.. فلنرحب بالعقل ما دمنا نعرف له حدوداً فى غير تجاوز، ولنذكر أنه هو الوسيلة الوحيدة التى يحترم بها الإنسان ذاته، ولو كانت للإحترام علوم لكان العقل فى طليعة العلوم التى يكون بها الإنسان فى كل زمان ومكان موضع إحترام.

**المصادر والمراجع والهوامش مرتبة حسب
ورودها في الكتاب كله**

المصادر والمراجع والهوامش مرتبة حسب ورودها(*)،

(١) الغزالي: الإحياء، دار المعرفة، بيروت، لبنان د/ ت ج ٤، راجع من الإحياء: حقيقة التوحيد الذي هو أصل التوكل ج ٤ ص ٤٢٥ إلى ص ٢٥٩، وللغزالي أيضاً راجع: مشكاة الأنوار، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م ص ٥٦-٥٧.

(٢) أبو العباس أحمد زروق: قواعد التصوف، تصحيح وتعليق محمد زهري النجار، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثالثة، القاهرة سنة ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م ص ٣٥.

(٣) راجع مقدمة كتاب الإحياء ج ١، ص ٣.

(٤) ابن عربي: الفتوحات المكية، طبعة دار الفكر، بيروت، لبنان، سنة ١٩١٤-١٩٩٤م، ج ١، ص ٢١٧.

(٥) د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، طبعة دار الطلبة العرب، بيروت، ١٩٦٩م، ص ١٩٢، وله أيضاً راجع: تحقيق هياكل النور للسهروردي سنة ١٩٥٦م، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة د/ ت، ص ٧، ١٢.

(٦) السهروردي: حكمة الإشراق، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة د/ ت ص ١٦-١٩، وأيضاً: د. محمد مصطفى حلمي:

(*) رتّبنا المصادر والمراجع، حسب ورودها في الكتاب كُله، وفيما يلي قائمة المراجع الأخيرة.

الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
القاهرة، سنة ١٩٨٤، ص ١٧٤.

(٧) د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة
للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٤م، ص ٢٣٨.

(٨) الشعرانى: اليواقيت والجواهر، مطبعة المشهد الحسنى، القاهرة،
١٣٦٩هـ ج ١، ص ٢٥-٢٦.

(٩) د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى، دار
المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٥م، ص ١٧-١٨. ونود أن
نشير إلى أننا لم نشأ التوسع والإحاطة في موضوع الكشف، فقد
ذهبنا فى كتابنا: «التصوف السنى: حال الفناء بين الجنيد
والغزالي»، إلى الإحاطة بموضوع الكشف وعلاقته بحال الفناء
فى فصل عقدناه هناك، فمن شاء المزيد من التوسع والإحاطة،
فليرجع إليه، ولكننا هنا نتناول علاقة الكشف فى إشارة عابرة
بأحوال التجربة الصوفية، فهى علاقة ضرورية لا غنى عنها.

(١٠) د. أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام، دار
المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٣م، ص ١٧-١٨، وراجع
أيضاً د. عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، دار
المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٧٨م، ص ٤١، ١٣٩، ١٤٠،
ومواضع متفرقة، وله أيضاً: تجديد فى المذاهب الفلسفية
والكلامية، دار المعارف، ط ٥، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٢٥-٢٨.

(١١) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين
النوارى، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة ٢، القاهرة، ١٤٠٠هـ/
١٩٨٠م، ص ١٥١.

(١٢) القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق معروف زريق، وعلى عبد الحميد بلطجي، دار الجيل، الطبعة الثالثة، بيروت ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ص ٣١٣، ٣١٦.

(١٣) السهّلجي: النور من كلمات أبي طيفور، نشرة د. عبد الرحمن بدوي ضمن شطحات الصوفية، الطبعة الثالثة، الكويت، ١٩٧٨م، ص ١٨٦، والمشهور عن أبي يزيد البسطامي التعظيم التام لمراسم الشريعة، والقيام بكمال الأدب، راجع الروايات التي حكاه ابن عطاء الله السكندري عنه في «لطائف المنن»، تحقيق د. عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٩٢م، ص ١٥٢-١٥٣.

(١٤) السراج الطوسي: اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، سنة ١٩٦٠م، ص ٤٦٧.

(١٥) د. مجدى إبراهيم: التصوف السنّي: حال الفناء بين الجنيد والغزالي، تصدير د. عاطف العراقي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، سنة ٢٠٠٢م، ص ٣١٨ وما بعدها.

(١٦) السراج الطوسي: اللمع ص ٤٥٩-٤٦٠، وراجع أيضاً: ابن الجوزي البغدادي (ت ٥٩٧هـ): تلبيس إبليس، دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية د/ ت ص ٣٣٢.

(١٧) السهّلجي: النور من كلمات أبي طيفور ص ٨٩، وراجع أيضاً: السراج الطوسي: اللمع ص ٤٣٧.

(١٨) ل. ماسينيون، وب. كراوس: أخبار الحلاج، مطبعة القلم، باريس

سنة ١٩٣٦م، ص ١٨، ومغزى هذه العبارة أن الحلاج يتحدث هنا بلسان التوحيد، ويشهد التفرقة بين العبد والرب، وذلك حين يقرر: إن الله تعالى تَفَرَّدُ بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، ولا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه. وعن رواية أحمد بن أبي الفتح بن عاصم البضاوى إنه قال: سمعت الحلاج يُملئ على بعض تلاميذه قوله: إن الله تبارك وتعالى وله الحمد، ذات واحد قائم بنفسه، مُتَفَرَّدٌ عن غيره، بقدمه، متوحد عَمَّن سواه بربوبيته، لا يمازجه شيء، ولا تخالجه غير؛ ولا يحويه مكان، ولا يدركه زمان، ولا تقدره فكرة، ولا تصوره خطرة، ولا تدركه نظرة، ولا تعتريه فترة.. ثم قال: يا ولدي، صُنْ قلبك عن فكره، ولسانك عن ذكره، واستعملها بإدامة شكره. فإن الفكرة في ذاته والخطرة في صفاته والنطق في إثباته، من الذنب العظيم والتكبر الكبير... (أخبار الحلاج ص ٢٩).

(١٩) الحلاج: الطواسين، نشرة ل. ماسينيون، طبعة مكتبة بول جتتر، باريس، ١٩١٣م، ص ٥٠-٥٥، وراجع أيضاً: كتاب الطواسين، ومعه كتاب كشف القوانين الموضحة لألغاز الطواسين، تأليف محيى الدين الطعمى، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة د/ت ص ٢٤-٢٨. وهذه الطبعة قليلة النفع بالقياس إلى نشرة ماسينيون.

(٢٠) الحلاج: الطواسين نشرة ماسينيون ص ١٦٢، وراجع أيضاً ل. ماسينيون: المنحنى الشخصى لحياة الحلاج، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، ضمن شخصيات قلقة فى الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٣، ١٩٧٨م، ص ٦٩، وإيضاً راجع:

Massignon: Art "Al-Hallaj", Encyclopedia of Islam, Leiden, 1936.

(٢١) ل. ماسينيون، وب. كراوس: أخبار الحلاج، ص ٨٠.

(٢٢) نيوكلسون: في التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة د. أبو العلا عفيفى، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٧٥هـ/
١٩٥٦م، ص ١٣٢، وله أيضاً راجع:

Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1953, pp.
121-122., Nicholson (R.A) Art "Sufis", Encyclopedia of
Islam, London, 1922.

(٢٣) أبو عبد الرحمن السلمى: طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريعة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٤٠٦هـ/
١٩٨٦م، ص ٣١١.

(٢٤) نيوكلسون: في التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ١٣٢.

(٢٥) د. أبو العلا عفيفى: مقدمة الترجمة لكتاب نيوكلسون في
التصوف الإسلامى وتاريخه، ص (ز).

(26) Nicholson (R.A) Mysticism of Islam, p. 128.

وراجع أيضاً د. عبد القادر محمود: الفكر الإسلامى والفلسفات
المعارضة فى القديم والحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
القاهرة، ١٩٨٦م، ص ٧٧، وأيضاً: نيوكلسون: في التصوف
الإسلامى وتاريخه، ص ١٣٤.

(٢٧) أبو عبد الرحمن السلمى: طبقات الصوفية، ص ٣١١.

(٢٨) د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٥٤،
وراجع أيضاً: د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب

الإلهي، ص ٣١٢-٣١٣، وله أيضاً راجع: الحياة الروحية في الإسلام ص ١٣٧-١٤٥.

(٢٩) الحلاج: الطواسين ص ١٣٠، وراجع كذلك: ديوان الحلاج، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة د/ ت ص ١٤.

(30) (S) Abhayana: History of Mysticism, the Unchonging Testament - Atua - Book - Follsburg, New York, 1938, p.p. 247 - 249.

وأيضاً: نيوكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٨٥، ص ١٣٣، وراجع أيضاً:

Massignon: Art "Al-Halladj", Encyclopedia of Islam, Leiden, 1936.

(٣١) الغزالي: مشكاة الأنوار، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، ص ٥٧ وما بعدها. وللغزالي راجع: روضة الطالبين ص ٣٤.

(٣٢) د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي ص ٣١٢ وراجع له أيضاً: الحياة الروحية في الإسلام ص ١٤٠، وأيضاً راجع د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٥٥-١٥٦.

(٣٣) الغزالي: مشكاة الأنوار ص ٥٨.

(٣٤) د. أبو العلا عفيفي: التحليل النقدي لمشكاة الأنوار ص ١٥-١٦.

(٣٥) أخبار الحلاج: ص ١٨، وأيضاً راجع: د. التفتازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٥٥.

(٣٦) ماسينيون: المنحنى الشخصي لحياة الحلاج، ص ٦٩.

(٣٧) أخبار الحلاج: ص ٣٨ وأيضاً: المنحنى الشخصى لحياة الحلاج، ص ٦٧.

(٣٨) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل (٥ أجزاء) فى مجلدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، ج ١، ص ٧٦-٧٧.

(٣٩) ماسينيون: المنحنى الشخصى لحياة الحلاج، ص ٨٣-٨٤.

(٤٠) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق عبد القادر أحمد عطا عام ١٩٦٦م، دار الفكر العربى، القاهرة د/ ت ص ٥١٢.

(٤١) ماسينيون: المنحنى الشخصى لحياة الحلاج، ص ٨٤.

(٤٢) هنرى كوربان: السهروردي المقتول، مؤسس المذهب الإشراقى، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، ضمن شخصيات قلقة فى الإسلام، الكويت، ط ٣، سنة ١٩٧٨م، ص ١١٩.

(٤٣) الحلاج: الطواسين، نشرة ماسينيون ص ٥٤-٥٥، وراجع كذلك: أبو المظفر الإسفرايينى (ت ٤٧١هـ): التبصير فى الدين، وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، عرض وتعليق الشيخ محمد زاهد الكوثرى، مطبعة الأنوار لنشر الثقافة الإسلامية، ط ١، القاهرة، ١٣٥٩هـ / ١٩٤٠م، ص ٧٧-٧٨، وفى هذا الكتاب راجع ما هو منسوب للحلاج، وكذلك راجع: عبد القاهر بن طاهر البغدادى: الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ص ١٩٢-١٩٤.

(٤٤) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف، ص ٤٨٤-٤٨٥.

(٤٥) أبو المظفر الإسفرايينى: التبصير فى الدين ص ٧٨، وراجع أيضاً:
الشعرانى: الطبقات الكبرى، طبعة مكتبة صبيح، القاهرة د/ت،
ج ١، ص ٩٣.

(٤٦) الحلاج: الطواسين، نشرة ماسينيون ص ٥٠-٥٣، وانظر كذلك
د. أبو العلا عفيفى: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة - دار إحياء
الكتب العربية، طبعة مكتبة عيسى البابى الحلبي - القاهرة سنة
١٣٦٤هـ - ١٩٤٥م ص ٢١ - ٢٢، وراجع أيضاً د. عبد القادر
محمود: الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة ص ٧٩-٨٠، ومما
ذكره السراج الطوسى أن سهل بن عبد الله التستري (ت ٣٨٠هـ)
أو (ت ٣٩٢هـ) على رواية السلمى: (طبقات الصوفية:
ص ٢٠٦) قال: للنفس سر ما أشاعها الحق إلا على لسان فرعون،
فقال: أنا ربكم الأعلى، ثم ذكر الطوسى أبيات الحلاج ولم يشأ
أن يذكر اسمه حين قال، وقال القائل (راجع: اللمع ص ٤٣٠).

يَا سِرِّ سِرٍّ يَدُقُّ حَتَّى
يَخُفِّى عَلَى وَهْمِ كُلِّ حَى
وِظَاهِرٌ بَاطِنٌ تَجَلَّى
مَنْ كُلُّ شَيْءٍ لِكُلِّ شَيْءٍ
إِنْ أَعْتَذَرَى إِلَيْكَ جَاهِلٌ
وَعِظْمُ شُكِّ وَفَرَطُ عِىٍّ
يَا جَمَلَةَ الْكُلِّ، لَسْتَ غَيْرِى
فَمَا أَعْتَذَرَى - إِذْنُ - إِلَى

والطوسي يذكر البيتين، الأول والثاني فقط. راجع هذه الأبيات (ديوان الحلاج ص ٦٢).

(47) Massignon: Art "All-Halladj", Encyclopedia of Islam, Leiden, 1936.

وراجع كذلك عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٩٣.
(٤٨) ماسينيون: المنحني الشخصي لحياة الحلاج، ص ٧٩، ٧٧، ٧٦،
٧٨، ومواضع متفرقة، وراجع كذلك: الموقف النقدي الذي
وجهه الدكتور عاطف العراقي للشيخ محمد عبده من تقطيع
أطراف الحلاج في دراسته لكتاب: الإسلام دين العلم والمدنية،
دار سينا للنشر، ١٩٨٦م، ص ٣٦، وما بعدها.

وانظر كذلك:

(S) Abhayananda: History of Mysticism, The unchanging testament, p. 249.

(٤٩) شرح عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١هـ) عبارة «لا أحد أغير من الله» في الفصل الذي عقده بعنوان: فيما لا يجوز إطلاقه على الباري عز وجل من الصفات ويستحيل إضافته إليه من الأخلاق وما يجوز من ذلك، (راجع: الغنية لطالبي طريق الحق - طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الثالثة - القاهرة سنة ١٣٧٥هـ = ١٩٥٦م - الجزء الأول - ص ٨١، وأيضاً راجع: ماسينيون: المنحني الشخصي لحياة الحلاج: ص ٨٦.

(٥٠) المرجع السابق، ص ٦٨، ٨٢. وراجع أيضاً: طه عبد الباقي سرور: الحلاج، شهيد التصوف الإسلامي، نهضة مصر للطباعة والنشر

والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٨١م، ص ٧، وص ١٥٨-١٦٠،
وأيضاً راجع: أحمد توفيق عياد: التصوف الإسلامى، تاريخه
ومدارسه وطبيعته وأثره، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٠م
ص ٨٥-٩١. وليس فى هذه المراجع ما يشفى غلة الباحث فى
عمق البعد الروحانى لتصوف الحلاج كما تشفىها دراسات
ماسينيون وبحوث المستشرقين على وجه الخصوص.

(٥١) د. أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحانية فى الإسلام،
ص ١١.

(٥٢) ماسينيون: المنحنى الشخصى لحياة الحلاج، ص ٦٨، وابن فاثك
الوارد فى القصيدة هو خادم الحلاج، راجع: طبقات الصوفية
ص ٣٠٩، وراجع: حلية الأولياء، ج ١٠، ص ٣٥٨، ٣٥٩ لأبى
نعيم الأصفهاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة
١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م.

(٥٣) الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ٦-٧، وراجع مقدمة
الطبقات الكبرى ص ٨، ٩، وأيضاً د. أبو العلا عفيفى: التصوف،
الثورة الروحانية فى الإسلام، ص ١١.

(٥٤) هنرى كوربان: السهروردي المقتول ص ١١٤-١١٥.

(٥٥) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف ص ٢٠٤، وقارن
ص ٣٤.

(٥٦) راجع د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل إلى التصوف الإسلامى،
ص ١١، ١٢.

(٥٧) د. أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحانية فى الإسلام،
ص ١٧.

ففى هذه الحلاوة التجريبية تكمن أصول الفلسفة الخلقية عند الصوفية، ومن أجل هذا، يمكن القول إن التحلى بمكارم الأخلاق، لا يقل أهمية للمؤمن الكامل فى إيمانه عن أدائه لكل صور العبادات، بل إن الأخيرة بالذات لا بد فيها من أن تحقق له هذه الشمرة - مكارم الأخلاق - وهو الأمر الذى يستقيم فعلاً مع تصور العبادات فى الإسلام، فإنها إذا لم تكن على هذا النحو، تصبح حقاً صورة لا روح فيها أو هيكلأ فارغاً من «المضمون». وهذا صحيح فى كل الأديان - فيما يقول أستاذنا الدكتور أحمد الجزار - إذ ليست الطقوس الدينية غاية فى ذاتها؛ بل وسيلة، وينبغى أن تكون كذلك لتلائم تحقيق الغايات الدينية (د. أحمد الجزار: فلسفة الأخلاق الصوفية عند السهروردي البغدادي - بحث بالكتاب التذكاري عن الدكتور توفيق الطويل بإشراف الدكتور عاطف العراقي - المجلس الأعلى للثقافة - سنة ١٩٩٥م، ص ٣٢١).

(٥٨) د. عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، أربعون عاماً من ذكرياتي مع فكره التنويري، دار الرشاد، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م، ص ١٥٤-١٥٥، وص ١٨٥.

(٥٩) راجع عبارة السهروردي ص ١١٥ من بحث هنري كوربان، وراجع ابن عربي: الفتوحات المكية، ج ١، ص ٨٩.

(٦٠) الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن، تحقيق د. حسين القوئلي، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢، ص ٣٢٢.

(٦١) الغزالي: الإحياء، ج ١، ص ٢٨٧.

(٦٢) أبو طالب المكي: قوت القلوب، مطبعة الأنوار المحمدية، القاهرة، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ج ١، ص ٥٨-٥٩، ٦٠-٦١، وأيضاً الغزالي: الإحياء، ج ١، ص ٢٨٨.

(٦٣) المنحني الشخصى لحياة الحلاج ص ٦٤-٦٦، وراجع طبقات الشعراني، ج ١، ص ٩١.

(٦٤) ماسينيون: المنحني الشخصى لحياة الحلاج، ص ٦٦.

(٦٥) نفس المرجع ص ٦٤ وراجع أيضاً: طه عبد الباقي سرور: الحلاج ص ٣٤-٣٥.

(٦٦) الهجویری: كشف المحجوب، ترجمة محمود أحمد ماضی أبو العزائم، مراجعة إسماعیل ماضی أبو العزائم، وتحقيق وتقديم دكتور إبراهيم الدسوقي شتا، دار التراث العربی للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م، ص ٢٤٧، وراجع: ترجمة الخواص، وهو إبراهيم بن أحمد بن إسماعیل الخواص (ت ٢٩١هـ)، كنيته أبو إسحاق، وهو أحد من سلك طريق التوكل. قال السلمی: وكان أوحده المشايخ في وقته؛ ومن أقران الجنيد، والنوري؛ له في السياحات والرياضات مقامات يطول شرحها (طبقات الصوفية ص ٢٨٤-٢٨٧)، وقال أبو نعيم الأصفهاني: ومنهم المتبئل المتوكل، تبئل عن الخلق وتوكل على الحق، أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد الخواص، له في التوكل الحال المشهور والذكر المنشور (حلية الأولياء ج ١٠، ص ٣٢٥-٣٣١)، وراجع طبقات الشعراني ج ١، ص ٨٣-٨٤، وأيضاً: الرسالة القشيرية، ص ٤١١.

- (٦٧) أبو عبد الرحمن السلمى: طبقات الصوفية ص ٣٠٨، وأيضاً فى الرسالة القشيرية: «وقال الحسين بن منصور: «حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك»، (ص ٣٢٣).
- (٦٨) طبقات الصوفية: ص ٣٠٩ وأيضاً «طبقات الشعرانى، ج ١، ص ٩٢.
- (٦٩) طبقات الشعرانى، ج ١، ص ٩٢، وأيضاً: طبقات السلمى، ص ٣٠٨.
- (٧٠) ديوان الحلاج ص ٢٥، وأيضاً: طبقات الصوفية ص ٣١١.
- (٧١) د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى، ص ٣٢٩.
- (٧٢) د. محمد مصطفى حلمى: المرجع السابق، ص ٣٢١.
- (٧٣) د. أحمد محمود الجزار، الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ١٩٩٠م، المقدمة (ز) وقارن ص ١٢٣.
- (٧٤) د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى، ص ٣٢٠.
- (٧٥) المرجع السابق، ص ٣٠٤.
- (٧٦) المرجع السابق، ص ٣٢١، وقارن ص ٣٠٥.
- (٧٧) د. أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام، ص ١٨.

(٧٨) المرجع السابق، ص ١٩، وراجع باب «الإرادة» من الرسالة القشيرية ص ٢٠١، ٢٠٥.

(٧٩) ابن عربي: فصوص الحكم والتعليقات عليه للدكتور عفيفي، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٤٦، ص ١٨٦، وراجع الجزء الثاني، التعليقات ص ٢٧٤، وراجع كذلك، فصوص الحكم لابن عربي بشرح القاشاني، طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، ص ٢٨٥-٢٨٦.

(٨٠) د. أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، ص ١٩.

(81) James (William): The Varieties of Religious Experience, The Modern Library, London, 1935, pp. 372-373.

(٨٢) د. أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، ص ١٩، وراجع أيضاً: د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي ص ٦٣، ٧٢، وأيضاً: أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٥، ٦.

(٨٣) ابن عربي: فصوص الحكم ج ١، ص ١٨٧، وراجع شرح القاشاني على فصوص الحكم، ص ٢٨٦.

(٨٤) د. أبو العلا عفيفي: التعليقات على فصوص الحكم، ج ٢، ص ٢٧٤.

(٨٥) أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، ص ٢٠.

(86) Russell, (B): Mysticism and Logic, Selected papers, The Modern Library, New York, 1927, p. 28, pp. 14-15.

(٨٧) عباس العقاد: الله، سلسلة كتاب الهلال، القاهرة د/ ت
ص ١٨٦. وراجع كذلك باب «الإرادة» من الرسالة القشيرية،
ص ٢٠١ وما بعدها.

(٨٨) سورة الأنفال: آية ١٧.

(٨٩) أبو العلا عفيفي: التعليقات على فصوص الحكم، ج ٢، ص ٢٧٥.

(٩٠) أبو العلا عفيفي: المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٧٥،

وراجع كذلك:

Affifi (Dr.A): the Mystical philosophy of Muhyi Din ibnulArobi,
Cambridge, 1939, p. 112.

(٩١) د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي ص ٣٢٢.

(٩٢) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام،
نشرة مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٩٩ م، ص ٢٥٨.

(٩٣) ولتر ستيس: المرجع السابق، ص ٢٩٢.

(٩٤) الجرجاني: التعريفات، طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي،
القاهرة، سنة ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م، ص ٢٢٩.

(٩٥) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ص ٢٧٠.

(٩٦) عباس العقاد: الله، ص ٢٠.

(٩٧) وجود «الإثنية» عند ابن عربي موضع اختلاف بين الباحثين
المختصين، ففي حين ينفي الدكتور المرحوم عفيفي الإثنية

ويعدها اعتبارية إذا هي وجدت في مذهبه، (راجع تعليقات الفصوص ج ٢ ص ٨) نجد أستاذنا الدكتور أحمد الجزار يقول: إن ابن عربي، مع تقريره، أنه ما ثم إلا وجود واحد هو «الحق تعالى»، إلا أن الثنائية واضحة تماماً عنده: «فالموجودات كلها، وإن كانت ما سوى الله، حق، إلا أن من لم يكن له وجود من ذاته فحكمه حكم العدم (راجع: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي ص ٤٨) ويمكننا التوفيق بين الرأيين بأن نزيل الغموض من كلام الدكتور عفيفي، رحمه الله، ففي كلامه جزء من الغموض يحتاج إلى توضيح، فنحن لا نقول باعتبارية الشيء إلا إذا كنا أقررنا بادئ ذي بدء بوجوده، فهذه الإثنية الاعتبارية موجودة، ولأجل أن وجودها اعتبارياً، يقام عليها فنون التخريج، ولولا وجودها ما قدرنا على بسط القول فيها، ومن ثم فنحن أميل إلى رأى الدكتور الجزار بعد تلاشى الغموض فى رأى الدكتور عفيفي رحمه الله، ولا خلاف فيما بينهما من حيث التخريج (راجع بحثنا هذا ص ٧١)، وراجع كذلك:

(S)Abhayananda:History of Mysticism, the Unchonging Testament-
Atua - Book - Follsburg, New York, 1938, pp. 268-272.

(٩٨) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى ومراجعة د. زكى نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة د/ ت ص ١٠٢.

(٩٩) المرجع السابق، ص ١٢٣.

(١٠٠) المرجع السابق، ص ٨٢.

(١٠١) المرجع السابق، ص ١٠٢.

(١٠٢) المرجع السابق، ص ١٠٣.

(١٠٣) د. محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ٢٥-٢٦، وراجع أيضاً: د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٣.

(١٠٤) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة ص ٣٥.

(١٠٥) د. زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧م، ص ٤٢٣.

(106) james (William): The Varieties of Religious Experience, pp. 421-422.

(١٠٧) د. محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ٢٦، ص ٢٣، ٢٤، وراجع أيضاً: د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٣.

(١٠٨) د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص ١٣.

(١٠٩) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ١٢١.

(١١٠) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ص ٢٨٤-٢٨٥.

(111) Russell, (B): Mysticism and Logic, pp. 24-28.

وراجع أيضاً: د. زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول، ص ٣٧٤-٣٨٠، وراجع أيضاً، د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص ٦، ٧.

- (١١٢) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ص ٢٨٧.
- (١١٣) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، ج ١، ص ٩٣.
- (١١٤) ابن عربي: نفائس العرفان، منشور مع كتاب الكنه فيما لا بد للمريد منه، مطبعة صبيح، القاهرة، ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م، ط ١، ص ٢٢.
- (١١٥) ابن عربي: راجع كتاب الأحدية، وأيضاً: الفتوحات المكية، ج ١، ص ٨١.
- (١١٦) ابن عربي: فصوص الحكم، شرح القاشاني، ص ١١-١٢، وراجع فصوص الحكم، ج ١، بتحقيق د. عفيفي، ص ٤٨-٤٩.
- (١١٧) تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم، ج ٢، ص ٨، وراجع أيضاً هامش رقم (٩٧) من هذا البحث.
- (١١٨) د. محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٥٨.
- (١١٩) د. محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ٥٩.
- (١٢٠) راجع: التصوف والفلسفة، ص ٢٨٧.
- (١٢١) ولستر ستيس: التصوف والفلسفة، ص ٣٦.
- (١٢٢) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ١١٨، وراجع آرائه في فكرة الواحدية عند اسبينوزا من نفس المرجع، ص ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧.
- (١٢٣) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، وتعليقات د. إمام عبد الفتاح إمام، ص ٢٩٢.

- (١٢٤) جان فال: طريق الفيلسوف، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، ومراجعة د. أبو العلا عفيفي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ٤٦٤.
- (١٢٥) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ١١٩.
- (١٢٦) جان فال: طريق الفيلسوف، ص ٤٦٥.
- (١٢٧) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة، ص ١٢٠.
- (١٢٨) جان فال: طريق الفيلسوف، ص ٤٧٢. وراجع أيضاً د. أحمد فؤاد الأهواني: معانى الفلسفة - مكتبة المركز الثقافى العربى بلاهور - ١٩٤٧ ص ٧٢.
- (١٢٩) نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص ١٠٨-١٠٩.
- (١٣٠) تعريفات الجرجاني، ص ٢٢٩.
- (١٣١) راجع: مجموعة نصوص لابن سبعين فى نقد الحكمة المشرقية، وآراء حكيم الإشراق، للدكتور أبى الوفا التفتازانى، ضمن الكتاب التذكارى لشهاب الدين السهروردى فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، الصادر عن مطبوعات الهيئة المصرية العامة للكتاب، بإشراف الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، سنة ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م، ص ٣١٠.
- (١٣٢) عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل، مكتبة مصطفى البابى الحلبي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٢هـ / ١٩٨١م، ج ١، ص ٧١.
- (١٣٣) عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل، ج ١، ص ٧٢.
- (١٣٤) سورة طه: آية ١٤.

(١٣٥) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل، ج ١، ص ٧٢-٧٣.

(١٣٦) المصدر السابق: ص ٧٣.

(١٣٧) التصوف والفلسفة: ص ٢٩٢-٢٩٤.

(١٣٨) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الأول، ص ٩١.

(١٣٩) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، الجزء الأول، ص ٩٢، وما دمنّا ذكرنا نقد ابن تيمية لابن سبعين، فلنذكر هنا موجب الوحدة التي على أساسها تنتفي الكثرة من الوجود، وهي وحدة وثيقة الصلة بين ابن سبعين وابن عربي؛ فكلاهما أثبت عين الوحدة، وإن كانت عند ابن سبعين وحدة مطلقة، وعند ابن عربي وحدة وجود، فما زالت الصلة بين وحدة ابن عربي ووحدة ابن سبعين موجودة لا معدومة؛ لأن كلاً من الوجودتين لا تثبت إلا وجود الحق تعالى وحده، إذ ما ثمَّ وجود إلا هو، وإن ظل الفارق بين الوجودتين قائماً - ولكن هذا الفارق لا يعنى انعدام الصلة بين الوجودتين، لأن ابن سبعين في إثباته لوحده المطلقة يستعمل أحياناً اصطلاح وحدة الوجود فيؤكد أن وجود الحق تعالى هو الوجود وحدة، وأن كل وجود به ومنه ولا وجود لكل إلا في جزء، ولا لجزء إلا في كل - كما يقول - فاتَّحد الكل في الجزء فارتبطا بالأصل وهو الوجود، وافترقا بالفرع بنسبة ما به التعدد والتميز، فالعامة والجهلاء غلب عليهم العارض وهو الكثرة والتعدد، والخاصة والعلماء غلب عليهم الأصل وهو وحدة الوجود.. (راجع د. أحمد الجزار: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، ص ٢٤).

وعبارة ابن سبعين الأخيرة هذه، لها دلالتها من الوجهة الفلسفية حتى على الفلاسفة الخُلص، من حيث الإشارة إلى غلبة الأصل على الخاصة والعلماء، وهو بساطة إدراك معنى الوجدانية. ففي معرض نقد ابن رشد لآراء ابن سينا - ومن قبله الفارابي - في تفسير العلاقة بين الله والعالم، لما ذهب كلاهما إلى القول بالفيض أو الصدور أو العقول العشرة، بمعنى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. ثم يصدر عن هذا الواحد واحد آخر.. إلخ، نجد أن ابن رشد كان نقد هذا الرأي نقداً عنيفاً، وكشف عن كثير من الإشكالات والتناقضات في قول ابن سينا والفارابي بالفيض، ورأى أن الموقف الصحيح هو القول بأن المعلول الأول فيه كثرة ولا بد أن يكون في هذه الكثرة واحد، فوجدانيته اقتضت أن نرجع الكثرة إلى الواحد، وتلك الوجدانية التي صارت بها الكثرة واحداً تعدُّ معنى بسيطاً صدرت عن واحد بسيط. (راجع د. عاطف العراقي: ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ص ١٦٦).

(١٤٠) ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن، ص ١٦٠، وراجع كذلك د. عبد الحليم محمود: المدرسة الشاذلية، دار المعارف، القاهرة د/ ت ص ٢٤٩.

(١٤١) ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن، ص ١٦١. ومن الصوفية الكبار من عرّف الوهم تعريفاً دقيقاً، فجاء تعريفه رؤية كاشفة لا شك فيها، وشهوداً للحقائق العظمى يندر أن نظفر بمثلهما في غير إشارات العارفين؛ سئل إبراهيم الخواص (ت ٢٩١هـ) عن الوهم، فقال: الوهم: هو قيام بين العقل والفهم، لا منسوب إلى العقل، فيكون شيئاً من صفاته، ولا منسوب إلى

الفهم، فيكون شيئاً من صفاته، وهو قيام، وهو شبيه بضوء بين شمس وماء، فلا ينسب إلى الشمس، ولا ينسب إلى الماء، وشبيه بوسن بين النوم واليقظة، فلا نائم ولا يقظان؛ فهذه صحوه وهو نفاذ العقل إلى الفهم، أو الفهم إلى العقل، حتى لا يكون بينهما قيام، والفهم صفوة العقل، كما أن خالص الشيء لُبُّه (اللمع: ص ٢٩٨) وحكى عن الحسين بن منصور الحلاج، أنه قال: «أسرارنا بكر لا يفتنضها وهم واهم» (اللمع ص ٣٠٤) وهو مما يدلُّ على أن الوهم دون العقل ودون الفهم، فإذا انكشفت الرؤية وبان الشهود، فلاوهم ولا غفلة بل يقين وتحقيق.

(١٤٢) عباس العقاد: الله ص ١٩-٢٠.

(١٤٣) جان فال: طريق الفيلسوف ص ٥٠٩.

(١٤٤) المرجع السابق، ص ٥١٠.

(١٤٥) المرجع السابق، ص ٥١٠.

(١٤٦) الغزالي: الإحياء ج ٤، ص ٢٥٨-٢٥٩.

(١٤٧) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة ص ٢٧١، ٢٨٧، ٢٨٨.

(١٤٨) هذا الرأي ذكره الدكتور حسن حنفي حين قال: إن ثنائية النور والظلمة، والخير والشر، والروح والمادة، والنفس والبدن، والملاك والشیطان، والجنة والنار، والآخرة والدنيا، والحلال والحرام.. إلخ هي ثنائية تكون البناء النفسى لكل تجربة صوفية تلك التى تقوم على التعارض فى الانفعالات كما تبدو فى الخوف والرجاء، والغيبة والحضور، والقبض والبسط، السكر والصحو، الفقد والوجد، الهیبة والأنس، ثم تشخيص الوجود كله على أساس

- هذا التعارض (راجع: حكمة الإشراق والفينومينولوجيا - ضمن الكتاب التذكارى للسهروردى ص ١٨٣) وهو رأى قد جانبه الصواب تماماً إذ يجعل من التأويل الثنائى لب التجربة الصوفية، والموقف الصحيح هو أن الثنائية مستوى «بدائى» أولى للتجربة.
- (١٤٩) راجع هذه المصطلحات فى: الرسالة القشيرية ص ٥١ إلى ص ٨٠.
- (١٥٠) د. أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام، ص ٢٣.
- (١٥١) الرسالة القشيرية: ص ٥٣.
- (١٥٢) السراج الطوسى: اللمع ص ٤٤٧، وراجع كذلك د. محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ٢٨، و ص ٥٩.
- (١٥٣) د. أبو العلا عفيفى: التصوف، الثورة الروحية فى الإسلام، ص ٢٥.
- (١٥٤) الغزالى: الإملاء فى إشكالات الإحياء ص ٤٠، وراجع أيضاً إحياء علوم الدين ج ٤ ص ٣٢٢.
- (١٥٥) ابن عربى: الفتوحات المكية، ج ١، من المقدمة ص ١٧٣-١٧٤.
- (١٥٦) التصوف والفلسفة: ص ٢٨٩، وأيضاً ص ١١٠.
- (١٥٧) ابن عطاء الله السكندرى: لطائف المنن، ص ١٥١-١٥٢.
- (١٥٨) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ص ٢٩٧.
- (١٥٩) الغزالى: خلاصة التصانيف فى التصوف، تعريب محمد أمين الكردى، مطبعة السعادة، الطبعة الرابعة، القاهرة، ص ٣٢.

- (١٦٠) ابن عربى: نفائس العرفان، ص ٢٢.
- (١٦١) ابن عجيبة الحسنى: إيقاظ الهمم فى شرح الحكم، ص ٢٥٣-٢٥٤.
- (١٦٢) ابن عطاء الله السكندرى: لطائف المنن، ص ١٦١.
- (١٦٣) ابن عطاء الله السكندرى: لطائف المنن، ص ١٦٠.
- (١٦٤) الغزالى: خلاصة التصانيف، ص ٣٢.
- (١٦٥) د. عبد القادر محمود: الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة، ص ٢٩٤. وراجع: نيوكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ١٥٣، وأيضاً راجع:
- Macdonald (D.R.): Art "Al Ghoazali": Encycolopedia of Islam, Vol. II, (2), London, 1927.
- (١٦٦) د. عبد القادر محمود: الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة، ص ٢٩٤.
- (١٦٧) سورة القصص: آية ٨٨.
- (١٦٨) الغزالى: مشكاة الأنوار، ص ٥٥-٥٦.
- (١٦٩) الغزالى: مشكاة الأنوار، ص ٥٦.
- (١٧٠) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ص ٢٩٩-٢٩٨.
- (١٧١) التصوف والفلسفة، ص ٣٠٠. وفيما يتعلق بتصوف «مايستر إيكهارت» راجع ما كتبه عنه:

(S) Abhayananda: History of Mysticism, the Unchonging Testament, pp. 298 - 307.

(١٧٢) تعريفات الجرجاني: ص ٦٨، وراجع: اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية، من نفس المصدر ص ٢٣٦.

(١٧٣) الكلّاباذي: التعرف، ص ١٤٤، وراجع الرسالة القشيرية، ص ٦٦.

(١٧٤) تعريفات الجرجاني: ص ١٤٥، وراجع اصطلاحات ابن عربي، ص ٢٣٦، وراجع الرسالة القشيرية، ص ٦٥.

(١٧٥) من المصادر الذي ذكرت هذين الاصطلاحين ولواحقهما: رسالة القشيري، ص ٦٥-٦٦، والكلّاباذي: التعرف ص ١٤٢-١٤٣، والغزالي: الإملاء في إشكالات الإحياء، ملحق الإحياء ص ١٧. وعبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد الخالق محمود، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، ص ٦٢-٦٣، و ص ١٤٦-١٤٧. ويراجع هذا الكتاب الهام للدكتورة سعاد الحكيم: المعجم الصوفي «الحكمة في حدود الكلمة»، دار دندرة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، ص ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، و ص ٨٨١-٨٨٢. ويراجع من هذا المعجم، المواد الآتية: الوحدة، وحدة الوجود، الواحد، الواحد الكثير، الأحدية - أحدية، الأحد - أحدية الكثرة - أحدية الوصف - الوحدانية - الوحدانية - التوحيد (الصفحات من ١١٤٥ إلى ١١٧٩).

(١٧٦) السراج الطوسي: اللمع، ص ٤١٦.

(١٧٧) ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن، ص ١٦٠-١٦١.

(١٧٨) السهروردي: عوارف المعارف، ملحق إحياء علوم الدين، ص ٢٤٩.

- (١٧٩) ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ص ٢٩٩.
- (١٨٠) السهروردي: عوارف المعارف، ص ٢٤٩.
- (١٨١) اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية، ص ٢٣٦.
- (١٨٢) تعريفات الجرجاني: ص ٦٨.
- (١٨٣) القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص ٦٢.
- (١٨٤) تعريفات الجرجاني: ص ١٤٥.
- (١٨٥) القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص ٦٢-٦٣.
- (١٨٦) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف، ص ٤٢١.
- (١٨٧) د. أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية، ص ٢٠٠.
- (١٨٨) د. أبو العلا عفيفي: المرجع السابق، ص ١٤.
- (١٨٩) د. مجدى إبراهيم: مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية،
تصدير د. عاطف العراقي، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى،
القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٥٠، ٥١.
- (١٩٠) د. أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية، ص ٢٠٠.
- (١٩١) التصوف والفلسفة: ص ٣٠١.
- (١٩٢) نيوكلسون: في التصوف الإسلامى، ص ١١٩.
- (١٩٣) د. أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية، ص ٢٠٠-٢٠١.
- (١٩٤) نيوكلسون: في التصوف الإسلامى ص ١٢٠، ويلاحظ أن
القول بوجود علاقات شخصية بين العبد وربّه من جانب

نيوكلسون إنما هو قول لا ينطبق على البعد الذاتى الذى تعمقته تجارب العارفين فى إيجاد العلاقة الموصولة بين الخالق والمخلوق. ولو قال نيوكلسون بوجود علاقات روحية بين العبد وربّه لكان أصوب من قوله بوجود علاقات شخصية؛ فإن العلاقات الروحية لها مغزى يجعلها فى وحدة قائمة بين العبد واللّه، فهى من الروح الإلهى المنفوخة فى الإنسان تستمد قوتها، ومن اللطيفة الربانية الموجودة فى الإنسان تتوهج شعلتها. أما فكرة الشخصية، فهى لغة لا تؤكدّها أغلب الظن شواهد المضمون، ولا يمكن أن تكون وصفاً لله وإن كانت وصفاً للإنسان.

(١٩٥) الأستاذ سيد قطب: فى ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م، ج ١، ص ٦١.

(١٩٦) د. زكى نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، ص ٢٤٥-٢٤٦.

(١٩٧) ديوان الحلاج: ص ١٢.

(١٩٨) الهجویری: كشف المحجوب، ص ١٨٠.

(١٩٩) كشف المحجوب، ص ١٨١.

(٢٠٠) د. محمد مصطفى حلمی: ابن الفارض والحب الإلهی، ص ٣١٩، وراجع: تعريفات الجرجاني: ص ٤، وراجع أيضاً: اصطلاحات القاشانى: ص ٤٩.

(٢٠١) أخبار الحلاج: ص ٤١، ويصف الحكيم الترمذی نور الإسلام، ونور الإيمان، ونور المعرفة، ونور التوحيد، ويُسبّه هذه الأنوار

بالجبال، لأن نور الإسلام فى صدر المسلم أكد وأحكم من أن يزيله أحد، ما دام الله تعالى يحفظه حتى لا يتهياً لأحد أن يزيل نور الإسلام.. ثم يقول الترمذى فى جبل نور التوحيد: «فإذا ثبت على هذه المرتبة العظيمة جبل نور التوحيد الذى هو الجبل الرابع. وهو على مستقر اللب، وهو الجبل الذى لا غاية لعلوه ولا نهاية لعظمته، وهو معدن جميع الخبرات والبحر الذى يخرج منه كل خير ويرجع إليه كل خير.. ثم قال: ولا يتهياً لأحد من الخلق وصف نوره بلسان العبارة إلا على مقدار ما يوفق ويسر (بيان الفرق بين الصدر والقلب واللب - تحقيق الدكتور نقولا هير - مكتبة الكليات الأزهرية د/ ت ص ٧٩-٨٧). وفى هذه العبارة الأخيرة، التى لا يتهياً لأحد من الخلق أن يصف فيها أنوار التوحيد بلسان العبارة؛ نرى بوضوح ذلك المعين الذى لا ينضب ولا يجف يستقى منه العارفون مضمون التجربة؛ وتخالهم على اتفاق فى شواهد التعبير، فما بين الحلاج والترمذى هاهنا روابط ونسب: الأول قال: إن التوحيد خارج عن حدود الكلمة فلا يعبر عنه. والثانى: قال إن التوحيد جبل لا يتهياً لأحد وصف نوره بلسان العبارة إلا على مقدار التيسير والتوفيق. فما معنى ذلك؟!.. معناه أن هنالك وحدة فى المنهج، ووحدة فى التصور والاعتقاد، هى بلا شك وحدة الحقيقة ووحدة المضمون فى الدين الإسلامى يتوارد عليها الصوفية أجمعين؛ وبغير استثناء.

(٢٠٢) د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص ١٦٧.

(٢٠٣) الغزالى: خلاصة التصانيف، ص ١٣-١٤.

مصادر الدراسة ومراجعها

مصادر الدراسة

(١) ابن الجوزي:

(جمال الدين أبى الفرج عبد الرحمن): صيد الخاطر - تحقيق
عبدالقادر أحمد عطا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة سنة
١٩٧٩ م.

(٢) ابن الجوزي:

(جمال الدين أبى الفرج عبد الرحمن): صفة الصفوة - عدة أجزاء -
حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى - الهند سنة ١٣٥٥ هـ.

(٣) ابن الجوزي:

(جمال الدين أبى الفرج عبد الرحمن): تلبيس إبليس أو نقد العلم
والعلماء - دار عمر بن الخطاب للنشر والتوزيع - الإسكندرية بدون
تاريخ.

(٤) ابن الفارض:

(عمر): ديوان ابن الفارض - تحقيق فوزى عطوى - دار صعب -
بيروت - الطبعة الثانية سنة ١٩٨٠ م.

(٥) ابن تيمية:

(تقى الدين): مجموعة الرسائل والمسائل (٥ أجزاء) فى مجلدين -
دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى - بيروت - لبنان سنة ١٤٠٣ هـ =
١٩٨٣ م.

(٦) ابن تيمية؛

(تقى الدين): الصوفية والفقراء - تحقيق د. أسامة محمد عبد العظيم
- دار الفتح - القاهرة سنة ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.

(٧) ابن الخطيب؛

(الوزير لسان الدين): روضة التعريف بالحب الشريف - تحقيق
عبد القادر أحمد عطا - دار الفكر العربى - القاهرة ١٩٦٦م.

(٨) ابن خلدون؛

(المؤرخ عبد الرحمن): المقدمة - طبعة معتمدة على نشرة الدكتور
على عبد الواحد وافى، الصادرة عن طبعة لجنة البيان العربى - طبعة
دار الشعب - القاهرة بدون تاريخ.

(٩) ابن سبعين

(عبد الحق): رسائل ابن سبعين - تحقيق د. عبد الرحمن بدوى -
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والإنباء والترجمة والنشر - دار
الطباعة الحديثة - القاهرة سنة ١٩٦٥م.

(١٠) ابن سبعين؛

(عبد الحق): مجموعة نصوص فى نقد الحكمة المشرقية، وآراء
حكيم الإشراق - تحقيق الدكتور أبو الوفا التفتازانى - ضمن الكتاب
التذكارى لشهاب الدين السهروردى فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته
- الصادر عن مطبوعات الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ بإشراف
الدكتور إبراهيم مذكور - القاهرة سنة ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

(١١) ابن سينا؛

(الشيخ الرئيس): الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصر الدين الطوسي - تحقيق الدكتور سليمان دنيا: القسمان؛ الثالث والرابع - دار المعارف بمصر - القاهرة سنة ١٩٥٨ م.

(١٢) ابن رشد؛

(أبو الوليد): فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - تحقيق د. محمد عمارة - دار المعارف - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٦٩ م.

(١٣) ابن رشد؛

(أبو الوليد): رسالة الاتصال: هل يتصل بالعقل الهولاني، العقل الفعال وهو متلبس بالجسم - نشرة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني مع «تلخيص كتاب النفس لابن رشد» - طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م.

(١٤) ابن عربي؛

(الشيخ الأكبر محيي الدين): الفتوحات المكية (٨ مجلدات) - طبعة دار الفكر - بيروت - لبنان سنة ١٩١٤ - ١٩٩٤ م.

(١٥) ابن عربي؛

(الشيخ الأكبر محيي الدين): فصوص الحكم والتعليقات عليه - بقلم الدكتور أبو العلا عفيفي - جزآن - دار الفكر العربي - بيروت - لبنان سنة ١٩٤٦ م.

(١٦) ابن عربي؛

(الشيخ الأكبر محيي الدين): نفائس العرفان؛ منشور مع كتاب الكنه

فيما لا بد للمريد منه - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة سنة ١٣٨٧هـ =
١٩٦٧م.

(١٧) ابن عربي؛

(الشيخ الأكبر محيي الدين): ترجمان الأشواق - دار صادر - بيروت
سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

(١٨) ابن عربي؛

(الشيخ الأكبر محيي الدين): ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق
- طبعة المطبعة الأنسية ببيروت سنة ١٩٤٦م.

(١٩) ابن عربي؛

(الشيخ الأكبر محيي الدين): الأمر المحكم المربوط في ما يلزم أهل
طريق الله من المشروط - يلي ذخائر الأعلاق - المطبعة الأنسية -
بيروت سنة ١٩٤٦م.

(٢٠) ابن عربي؛

(الشيخ الأكبر محيي الدين): اصطلاحات الصوفية - الواردة في آخر
كتاب «التعريفات» للجرجاني - طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي -
القاهرة سنة ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.

(٢١) ابن عطاء الله السكندري؛

(أحمد بن محمد بن عبد الكريم): حكم ابن عطاء الله السكندري -
شرح الشيخ عبد الله الشرقاوي - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة سنة
١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

(٢٢) ابن عطاء الله السكندري؛

(أحمد بن محمد بن عبد الكريم): لطائف المنن - تحقيق د. عبد الحليم محمود - دار المعارف - القاهرة ١٩٩٢ م.

(٢٣) ابن عطاء الله السكندري؛

(أحمد بن محمد بن عبد الكريم): التنوير فى إسقاط التدبير - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة سنة ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م.

(٢٤) ابن عجيبة؛

(أحمد بن محمد): إيقاظ الهمم فى شرح الحكم - مطبعة السعادة - القاهرة سنة ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

(٢٥) إبراهيم؛

(دكتور مصطفى): معاجم المصطلح الصوفى فى ضوء البحث المعجمى الحديث - دار الوفا - القاهرة سنة ١٩٨٩ م.

(٢٦) إبراهيم؛

(دكتور مجدى محمد): مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية - تصدير د. عاطف العراقى - مكتبة الثقافة الدينية - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ٢٠٠٠ م.

(٢٧) إبراهيم؛

(دكتور مجدى محمد): التصوف السنّى: حال الفناء بين الجنيد والغزالي - تصدير د. عاطف العراقى - مكتبة الثقافة الدينية - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ٢٠٠٠ م.

(٢٨) إبراهيم؛

(دكتور مجدى) مشكلة الموت عند صوفية الإسلام - رسالة دكتوراه
غير منشورة - آداب الزقازيق سنة ١٩٩٥ م.

(٢٩) أبوريثان؛

(دكتور محمد على): أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين
السهروردي - طبعة دار الطلبة العرب - بيروت سنة ١٩٦٩ م.

(٣٠) أبوريثان؛

(دكتور محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى - جزءان - الدار القومية
للطباعة والنشر - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٩٦٥ م.

(٣١) إخوان الصفا؛

رسائل إخوان الصفا - عنى بتصحيحه خير الدين الزركلى - الجزء
الرابع - المطبعة العربية بمصر - القاهرة ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م.

(٣٢) أفلاطون؛

(الأصول الأفلاطونية): فيدون، وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط -
ترجمة د. عباس الشربيني، ود. على سامى النشار - دار المعارف -
القاهرة سنة ١٩٦٥ م.

(٣٣) إقبال؛

(دكتور محمد): تجديد التفكير الدينى فى الإسلام - ترجمة عباس
محمود - لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الثانية - القاهرة سنة
١٩٦٨ م.

(٣٤) الإسفرايينى:

(أبو المظفر): التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين - نشرة الشيخ محمد زاهد الكوثرى - ومعه كلمة عن الصلة بين علم الفرق وغيره من العلوم للدكتور محمود الخضيرى - مطبعة الأنوار - القاهرة سنة ١٣٥٩هـ - ١٩٤٠م.

(٣٥) الأصفهاني:

(أبو نعيم): حلية الأولياء - ج١، ج٩، ج١٠ - دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى - بيروت - لبنان سنة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

(٣٦) الأصفهاني:

(أبو نعيم): دلائل النبوة - دار الوعى - حلب سنة ١٣٩٧هـ = ١٩٧٧م.

(٣٧) الأنصارى:

(شيخ الإسلام أبو يحيى زكريا): مستخبات وشروح على هامش الرسالة القشيرية - طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبي - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م.

(٣٨) الأموى:

(عماد الدين): حياة القلوب فى كيفية الوصول إلى المحبوب - على هامش الجزء الثانى من قوت القلوب - مطبعة الأنوار المحمدية - القاهرة ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

(٣٩) الأهوانى:

(دكتور أحمد فؤاد): فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - دار إحياء

الكتب العربية - عيسى البابى الحلبي - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ١٩٥٤ م.

(٤٠) البغدادي؛

(عبد القاهر بن طاهر): الفرق بين الفرق - دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى - بيروت - لبنان سنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

(٤١) البيروني؛

(أبو الريحان محمد بن أحمد): تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة - تحقيق إداور سخاؤ - طبعة ليبزج سنة ١٩٢٥ م.

(٤٢) البيهقي؛

(الإمام أبو بكر محمد بن أحمد): السنن الكبرى - دار الفكر - بيروت - لبنان بدون تاريخ.

(٤٣) الترمذي؛

(الإمام أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسين الحكيم): بيان الفرق بين الصدر والقلب واللب - تحقيق الدكتور نقولا هير - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة بدون تاريخ.

(٤٤) الترمذي؛

(الإمام أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسين الحكيم): كتاب الرياضة وأدب النفس - عنى بإخراجه د. أ. ج. آربري، ود. علي حسن عبد القادر - طلعة مكتبة مصطفى البابى الحلبي - القاهرة سنة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م.

(٤٥) التفاتازانى؛

دكتور أبو الوفا الغنيمى): ابن عطاء الله السكندرى وتصفوفه -
مكتبة الأنجلو المصرية - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٣٨٩ هـ =
١٩٦٩ م.

(٤٦) التفاتازانى؛

دكتور أبو الوفا الغنيمى): ابن سبعين وفلسفته الصوفية - دار
الكتاب اللبناني - الطبعة الأولى - بيروت سنة ١٩٧٣ م.

(٤٧) التفاتازانى؛

دكتور أبو الوفا الغنيمى): مدخل إلى التصوف الإسلامى - دار
الثقافة - القاهرة ١٩٧٤ م.

(٤٨) التوحيدى؛

(أبو حيان): الإشارات الإلهية - جزءان - تحقيق د. عبد الرحمن
بدوى - مطبعة جامعة فؤاد الأول - القاهرة سنة ١٩٥٠ م.

(٤٩) الجرجانى؛

(على بن محمد بن على السيد الزين أبى الحسن الحسينى):
التعريفات - طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبي - القاهرة ١٣٥٧ هـ -
١٩٣٨ م.

(٥٠) الجرجانى؛

دكتور أحمد محمود): الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى - مكتبة
نهضة الشرق - جامعة القاهرة سنة ١٩٩٠ م.

(٥١) الجزائر:

(دكتور أحمد محمود): فلسفة الأخلاق الصوفية عند السهروردي
البغدادي - بحث في الكتاب التذكارى عن الدكتور توفيق الطويل،
بإشراف الدكتور عاطف العراقى - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة
سنة ١٩٩٥ م.

(٥٢) الجزائر:

(دكتور أحمد محمود): فخر الدين الرازى والتصوف - مكتبة نهضة
الشرق - القاهرة سنة ١٩٩٦ م.

(٥٣) الجزائر:

(دكتور أحمد محمود): الولاية بين الجيلانى وابن تيمية - دار الثقافة
للنشر والتوزيع - القاهرة د/ ت.

(٥٤) الجوزية:

(ابن قيم): مدارج السالكين - الجزء الأول - تحقيق د. محمد كمال
جعفر - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٨٠ م.

(٥٥) الجوزية:

(ابن قيم): عدّة الصابرين وذخيرة الشاكرين - دار الكتب العلمية -
بيروت - لبنان - سنة ١٩٧٢ م.

(٥٦) الجوزية:

(ابن قيم): روضة المحبين ونزهة المشتاقين - دار الفكر العربى -
القاهرة سنة ١٣٩٧ هـ.

(٥٧) الجيلانى؛

(الشيخ عبد القادر): الغنية لطالبى طريق الحق - جزءان - طبعة
مكتبة مصطفى البابى الحلبي - الطبعة الثالثة - القاهرة سنة ١٣٧٥ هـ
= ١٩٥٦ م.

(٥٨) الجيللى؛

(عبد الكريم): الإنسان الكامل - جزءان - طبعة مكتبة مصطفى
البابى الحلبي - الطبعة الرابعة - القاهرة سنة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨١ م.

(٥٩) الجامى؛

(عبد الرحمن): شرح فصوص الحكم لابن عربي؛ على هامش
جواهر الفصوص فى حل كلمات الفصوص، لعبد الغنى النابلسى -
المطبعة العامرية الشريفة - القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ.

(٦٠) الجنيبى؛

(محمد المسكين): أصدق النصائح - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة
د/ت.

(٦١) الحلاج؛

(أبو المغيث الحسين بن منصور): كتاب الطواسين - نشرة لويس
ماسينيون - مكتبة بول جتنز - باريس سنة ١٩١٣ م.

(٦٢) الحلاج؛

(أبو المغيث الحسين بن منصور): أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج -
وهو من أقدم الأصول الباقية فى سيرة الحسين بن منصور الحلاج

البيضاوى البغدادى - اعتنى بنشره وتصحيحه وتعليق الحواشى عليه.
ل. ماسينيون وب. كراوس - مطبعة القلم - باريس سنة ١٩٣٦م.

(٦٣) الحكيم؛

(دكتورة سعاد): المعجم الصوفى «الحكمة فى حدود الكلمة» - دار
ندرة للطباعة والنشر - الطبعة الأولى - بيروت - لبنان سنة ١٤٠١هـ
= ١٩٨١م.

(٦٤) الغرآن؛

(أبو سعيد): الطريق إلى الله - أو كتاب الصدق - تحقيق د. عبدالحليم
محمود - دار المعارف - الطبعة الخامسة - القاهرة سنة ١٩٨٨م.

(٦٥) الخوارزمى؛

(أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف): مفاتيح العلوم - مكتبة
الكلبيات الأزهرية - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٤٠١هـ =
١٩٨١م.

(٦٦) الدمياطى؛

(السيد بكرى المكي): كفاية الأتقياء ومنهاج الأصفياء - طبعة مكتبة
مصطفى البابى الحلبي - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٣٧٢هـ -
١٩٥٣م.

(٦٧) الدجوى؛

(الشيخ يوسف): سبيل السعادة، فى فلسفة الأخلاق الدينية وأسرار
الشريعة الإسلامية وإثبات الروحانيات، وفيه رد على الطبيعيين -
مكتبة النهضة المصرية - القاهرة سنة ١٣٣٢هـ - ١٩١٤م.

(٦٨) الرأزي:

(الإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب): معالم أصول الدين -
مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية -
القاهرة بدون تاريخ.

(٦٩) الرأزي:

(الإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب): أساس التقديس -
تحقيق د. أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة
سنة ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

(٧٠) الرأزي:

(الإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب): محصل أفكار المتقدمين
والتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين - مراجعة وتقديم طه
عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة بدون تاريخ.

(٧١) الرفدي:

(أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن عباد النفري): غيث المواهب
العلية في شرح الحكم العطائية - جزآن - تحقيق د. عبد الحليم
محمود؛ ود. محمود بن الشريف - دار المعارف - القاهرة سنة
١٩٩٣ م.

(٧٢) الرفاعي:

(الإمام أحمد): الوصايا - تحقيق صلاح عزام - دار التراث العربي
للطباعة والنشر - القاهرة سنة ١٣٩٤ هـ = ١٩٧٤ م.

(٧٣) السَّجِسْتَانِي؛

(أبو بكر): تفسير غريب القرآن - تحقيق محمد الصادق قمحاوي -
مكتبة عالم الفكر - القاهرة سنة ١٩٨٠ م.

(٧٤) السُّلَمِي؛

(أبو عبد الرحمن): طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شريعة -
مكتبة الخالجي - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

(٧٥) السُّلَمِي؛

(أبو عبد الرحمن): سلوك العارفين - تحقيق محمد ضياء الكردي -
مجلة كلية أصول الدين - دار الطباعة المحمدية - القاهرة سنة
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

(٧٦) السُّهْلَجِي؛

النور في كلمات أبي طيفور - أو كتاب مناقب سيدنا أبا يزيد
البسطامي - نشرة د. عبد الرحمن بدوي ضمن شطحات الصوفية -
الطبعة الثالثة - الكويت سنة ١٩٧٨ م.

(٧٧) السُّهْرُورْدِي؛

(أبو حفص عمر شهاب الدين): عوارف المعارف - صححه وراجع
أصوله - محمود غانم غيث - مكتبة القاهرة سنة ١٣٩٣ هـ -
١٩٧٣ م. وهناك طبعة أخرى لعوارف المعارف للسُّهْرُورْدِي على
ملحق كتاب «إحياء علوم الدين للغزالي» - طبعة دار المعرفة - بيروت
- لبنان بدون تاريخ.

(٧٨) الشَّهْرُورْدِي؛

(شهاب الدين المقتول): هياكل النور - تحقيق د. محمد على أبو ريان
- مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة؛ بدون تاريخ.

(٧٩) الشَّهْرُورْدِي؛

(شهاب الدين المقتول): حكمة الإشراق - طبعة مكتبة الكليات
الأزهرية - القاهرة؛ بدون تاريخ.

(٨٠) الشَّهْرُورْدِي؛

(شهاب الدين المقتول): رسالة «أصوات أجنحة جبرائيل» - مشرة
هنرى كوربان - وترجمة د. عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب
شخصيات قلقة فى الإسلام - وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٨ م.

(٨١) الشَّهْرُورْدِي؛

(محمد عبد الكريم): الملل والنحل - تحقيق محمد سبد كيلانى -
جزءان - طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبي - القاهرة سنة ١٣٩٦ هـ
= ١٩٧٦ م.

(٨٢) الشَّهْرُورْدِي؛

(محمد عبد الكريم): نهاية الإقدام فى علم الكلام - تحرير وتصحيح
آلفرد جيوم - مكتبة المتنبي - القاهرة؛ بدون تاريخ.

(٨٣) الشَّهْرُورْدِي؛

(الإمام عبد الوهاب): الطبقات الكبرى - جزءان - طبعة مكتبة
صبيح - القاهرة؛ بدون تاريخ.

(٨٤) الشعراني؛

(الإمام عبد الوهاب): اليواقيت والجواهر - جزءان - مطبعة المشهد الحسيني - القاهرة سنة ١٣٦٩هـ.

(٨٥) الشعراني؛

(الإمام عبد الوهاب): الأنوار القدسية - طبعة دار جوامع الكلم - القاهرة؛ بدون تاريخ.

(٨٦) الشعراني؛

(الإمام عبد الوهاب): الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر - على هامش اليواقيت والجواهر - القاهرة سنة ١٣٦٩هـ.

(٨٧) الشرفاوي؛

(دكتور حسن): أصول التصوف الإسلامي - مطابع جريدة السفير - الإسكندرية سنة ١٩٨٦م.

(٨٨) الشاذلي؛

(سيدى أبو الحسن): حزب البر - مكتبة الجندي - القاهرة؛ بدون تاريخ.

(٨٩) الصياد؛

(سعيد عبد الفتاح): التصوف عقيدة وسلوك - مراجعة يحيى محمد الزينى - مطبعة الأمانة - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ١٩٨٤م.

(٩٠) الصيادى؛

(بهاء الدين محمد مهدي الخزامي الشهير بالرواس): مراحل السالكين - مطبعة السعادة - القاهرة سنة ١٣٢٥هـ = ١٩٠٧م.

(٩١) الطوسي؛

(أبو نصر السَّراج): اللمع فى التصوف - تحقيق د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور - دار الكتب الحديثة - القاهرة سنة ١٩٦٠ م.

(٩٢) الطويل؛

(دكتور توفيق): التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى - الجزء الأول - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٨٨ م.

(٩٣) الطويل؛

(دكتور توفيق): الشعرانى إمام التصوف فى مصر - الجزء الثانى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٤٥ م.

(٩٤) العراقى؛

(دكتور عاطف): ثورة العقل فى الفلسفة العربية - دار المعارف - الطبعة الرابعة - القاهرة سنة ١٩٧٨ م.

(٩٥) العراقى؛

(دكتور عاطف): النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٩٧٩ م.

(٩٦) العراقى؛

(دكتور عاطف): الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية - أربعون عاماً من ذكرياتى مع فكره التنويرى - دار الرشاد - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ١٤٢٠ هـ = ٢٠٠٠ م.

(٩٧)العراقي؛

(دكتور عاطف): الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل - دار الرشاد
- الطبعة الأولى - القاهرة سنة ١٤١٩ هـ = ١٩٩٨ م.

(٩٨)العراقي؛

(دكتور عاطف): تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - دار
المعارف - الطبعة الخامسة - القاهرة سنة ١٩٨٣ م.

(٩٩)العراقي؛

(دكتور عاطف): المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - دار المعارف -
الطبعة الخامسة - القاهرة سنة ١٩٨٤ م.

(١٠٠)العراقي؛

(دكتور عاطف): الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - دار المعارف -
الطبعة الخامسة - القاهرة سنة ١٩٨٣ م.

(١٠١)العراقي؛

(دكتور عاطف): مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف - الطبعة
السادسة - القاهرة سنة ١٩٧٨ م.

(١٠٢)العقّاد؛

(الأستاذ عباس محمود): الله - دار الهلال - القاهرة بدون تاريخ.

(١٠٣)العقّاد؛

(الأستاذ عباس محمود): حقائق الإسلام وأباطيل خصومه - دار
الهلال - القاهرة د/ ت.

(١٠٤) العقاد:

(الأستاذ عباس محمود): الفلسفة القرآنية - منشورات المكتبة
العصرية - بيروت سنة ١٣٦٦ هـ = ١٩٤٧ م.

(١٠٥) العقاد:

(الأستاذ عباس محمود): مطالعات فى الكتب والحياة - دار المعارف
- الطبعة الرابعة - القاهرة سنة ١٩٨٧ م.

(١٠٦) العريى:

(عبد المنعم صالح العلى): تهذيب مدارج السالكين لابن قيم
الجوزية - نشرة وزارة العدل والشئون الإسلامية بدولة الإمارات
العربية - د / ت.

(١٠٧) العقائى:

(دكتور سيد بن حسين): موارد الظمآن فى محبة الرحمن - دار
الأقصى - الطبعة الأولى - القاهرة ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م.

(١٠٨) الغزالى:

(الإمام أبو حامد): إحياء علوم الدين (٤ أجزاء) - دار المعرفة -
بيروت - لبنان بدون تاريخ.

(١٠٩) الغزالى:

(الإمام أبو حامد): مكاشفة القلوب - مكتبة زهران - الطبعة الأولى -
القاهرة ١٩٩٠ م.

(١١٠) الغزالي؛

(الإمام أبو حامد): الأربعون في أصول الدين - دار الجيل - بيروت
سنة ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م.

(١١١) الغزالي؛

(الإمام أبو حامد): مشكاة الأنوار - تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي،
مع تحليل نقدي للرسالة في غاية العمق والأهمية - الدار القومية
للطباعة والنشر - القاهرة سنة ١٣٨٣ هـ = ١٩٦٤ م.

(١١٢) الغزالي؛

(الإمام أبو حامد): روضة الطالبين وعمدة السالكين - مجموعة
القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي - تحقيق محمد مصطفى
أبو العلا - الجزء الرابع - مكتبة الجندی - القاهرة سنة ١٩٧٣ م.

(١١٣) الغزالي؛

(الإمام أبو حامد): ميزان العمل - تحقيق محمد مصطفى أبو العلا -
مكتبة الجندی - القاهرة بدون تاريخ.

(١١٤) الغزالي؛

(الإمام أبو حامد): خلاصة التصانيف في التصوف - تعريب محمد
أمين الكردي - مطبعة السعادة - الطبعة الرابعة - القاهرة بدون تاريخ.

(١١٥) الغزالي؛

(الإمام أبو حامد): منهاج العارفين - مجموعة القصور العوالي من
رسائل الإمام الغزالي - تحقيق محمد مصطفى أبو العلا - الجزء

الأول - الطبعة الثانية - مكتبة الجندى - القاهرة سنة ١٩٧٠ م =
١٣٩٠ م.

(١١٦) الفزالي؛

(الإمام أبو حامد): منهاج العابدين - طبعة مكتبة مصطفى البابي
الحلي - القاهرة سنة ١٣٣٧ هـ.

(١١٧) الفزالي؛

(الإمام أبو حامد): معارج القدس - تحقيق محمد مصطفى أبو العلا
- مكتبة الجندى - القاهرة سنة ١٣٨٨ هـ = ١٩٦٨ م.

(١١٨) القشيري؛

(الإمام أبو القاسم عبد الكريم): الرسالة القشيرية - تحقيق معروف
زريق - وعلى عبد الحميد بلطه جى - دار الجيل - الطبعة الثالثة -
بيروت سنة ١٤٠١ هـ = ١٩٩٠ م.

(١١٩) القشيري؛

(الإمام أبو القاسم عبد الكريم): لطائف الإشارات (٣ أجزاء) -
تحقيق د. إبراهيم بسيونى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - الطبعة
الثانية - القاهرة سنة ١٩٨٣ م.

(١٢٠) القشيري؛

(الإمام أبو القاسم عبد الكريم): كتاب الأربعين فى تصحيح المعاملة
- تحقيق أبو محمد السيد أبو عمه - دار الصحابة للتراث - الطبعة
الأولى - القاهرة - سنة ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م.

(١٢١) القاشانى؛

(كمال الدين عبد الرزاق): اصطلاحات الصوفية - تحقيق د. محمد
كمال جعفر - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٨١ م.

(١٢٢) القاشانى؛

(كمال الدين عبد الرزاق): اصطلاحات الصوفية - تحقيق
د. عبد الخالق محمود - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثانية
١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م.

(١٢٣) القاشانى؛

(كمال الدين عبد الرزاق): شرح فصوص الحكم لابن عربى - طبعة
مكتبة مصطفى البابى الحلبى - الطبعة الثالثة - القاهرة ١٤٠٧ هـ =
١٩٨٧ م.

(١٢٤) القونوى؛

(أبو المعالى صدر الدين): إعجاز البيان فى تأويل القرآن - دراسة
وتحقيق عبد القادر أحمد عطا - دار الكتب الحديثة - القاهرة سنة
١٩٦٩ م.

(١٢٥) الكلاباذى؛

(أبو بكر محمد): التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق وتقديم
ومراجعة وتعليق محمود أمين النوارى - مكتبة الكليات الأزهرية -
الطبعة الثانية - القاهرة ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م.

(١٢٦) الكردى؛

(محمد أمين): تنوير القلوب فى معاملة علام الغيوب - مطبعة
التمدن بعبدين بمصر - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ.

(١٢٧) المكي؛

(أبو طالب): قوت القلوب - جزءان - مطبعة الأنوار المحمدية -
القاهرة سنة ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م.

(١٢٨) المكي؛

(المحدث أحمد بن حجر الهيتمى): الصواعق المحرقة فى الرد على
أهل البدع والزندقة - تحقيق وتعليق عبد الوهاب عبد اللطيف -
مكتبة القاهرة - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٣٨٥ هـ = ١٩٦٥ م.

(١٢٩) المحاسبى؛

(الحارث بن أسد): العقل وفهم القرآن - تحقيق د. حسين القويتلى -
دار الكندى للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة الثالثة - القاهرة سنة
١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م.

(١٣٠) المحاسبى؛

(الحارث بن أسد): الرعاية لحقوق الله - تحقيق د. عبد الحليم محمود
- طبعة دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٩٠ م.

(١٣١) المحاسبى؛

(الحارث بن أسد): الوصايا أو النصائح الدينية - تحقيق عبد القادر
أحمد عطا - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة ١٣٨٤ هـ = ١٩٦٤ م.

(١٣٢) المجاسبي:

(الحارث بن أسد): رسالة المسترشدين - تحقيق عبد الفتاح أبو غدة -
دار السلام - حلب - الطبعة الخامسة سنة ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٨ م.

(١٣٣) المعيرى:

(أبو على زين الدين): سراج القلوب وعلاج الذنوب - على هامش
الجزء الأول من قوت القلوب - مطبعة الأنوار المحمدية - القاهرة
١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م.

(١٣٤) المعيرى:

(أبو على زين الدين): هداية الأذكياء إلى طريق الزولياء - منظومة
شرحها السيد بكرى المكي الدمياطى فى كتاب كفاية الأتقياء ومنهاج
الأصفياء - مكتبة مصطفى البابى الحلبي - الطبعة الثانية - القاهرة سنة
١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م.

(١٣٥) المدنى:

(أبو ضيف): كنوز الحكمة - دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٨١ م

(١٣٦) التفري:

(محمد بن عبد الجبار بن الحسن): المواقف والمخاطبات - تحقيق آرثر
يوحنا آربرى - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة بدون تاريخ.

(١٣٧) النابلسي:

(عبد الغنى): شرح جواهر الفصوص فى حل كلمات الفصوص -
المطبعة العامرية - القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ.

(١٣٨) النابلسي:

(عبد الغنى): أسرار الشريعة - تحقيق محمد عبد القادر عطا - دار
الباز للنشر والتوزيع - مكة المكرمة - الطبعة الأولى - بيروت سنة
١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م.

(١٣٩) النشار:

(دكتور على سامي): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - ٣ أجزاء -
طبعة دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٦٨ م.

(١٤٠) النجّار:

(دكتور عامر): الطرق الصوفية في مصر - دار المعارف - الطبعة
الثانية - القاهرة ١٩٨٦ م.

(١٤١) الهروي:

(الشيخ زكريا الأنصاري): منازل السائرين إلى رب العالمين - دراسة
وتحليل وتحقيق د. عبد القادر محمود - ضمن كتابه دراسات في
الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية - طبعة دار الفكر العربي - القاهرة
سنة ١٩٧٨ م.

(١٤٢) الهجویری:

(أبو الحسن على بن عثمان): كشف المحجوب - ترجمة عن
الإنجليزية محمود أحمد ماضي أبو العزائم - راجعه إسماعيل ماضي
أبو العزائم - وحققه وقدم له دكتور إبراهيم الدسوقي شتا - دار
التراث العربي - القاهرة سنة ١٣٩٤ هـ = ١٩٧٤ م.

(١٤٣) اليافعي؛

(عبد الله بن أسعد): نشر المحاسن الغالية - منشور على هامش
كتاب جامع كرامات الأولياء للنبهاني - دار الكتب العربية الكبرى -
القاهرة د/ ت.

(١٤٤) أمين؛

(أحمد): فجر الإسلام - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة العاشرة -
القاهرة سنة ١٩٦٥ م.

(١٤٥) برستيد؛

(جيمس هنري): فجر الضمير - ترجمة د. سليم حسن، ومراجعة
الأستاذ عمر الإسكندري، والأستاذ علي أدهم - مكتبة مصر -
القاهرة ١٩٥٦ م.

(١٤٦) بلدوي؛

(دكتور عبد الرحمن): تاريخ التصوف الإسلامي - وكالة المطبوعات
- الطبعة الثانية - الكويت سنة ١٩٧٨ م.

(١٤٧) بلدوي؛

(دكتور عبد الرحمن): شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات -
الطبعة الثالثة - الكويت سنة ١٩٧٨ م.

(١٤٨) بلدوي؛

(دكتور عبد الرحمن): شخصيات قلقة في الإسلام - وكالة
المطبوعات - الطبعة الثالثة - الكويت سنة ١٩٧٨ م.

(١٤٩) بلوى؛

(دكتور عبد الرحمن): الإنسان الكامل فى الإسلام - وكالة المطبوعات - الطبعة الثانية - الكويت سنة ١٩٧٦ م.

(١٥٠) بلوى؛

(دكتور عبد الرحمن): التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - وكالة المطبوعات - الطبعة الرابعة - الكويت سنة ١٩٨٠ م.

(١٥١) بلوى؛

(دكتور عبد الرحمن): مؤلفات الغزالي - وكالة المطبوعات - الطبعة الثانية - الكويت سنة ١٩٧٨ م.

(١٥٢) جوهري؛

(الشيخ طنطاوى): الأرواح - دار النهضة العربية - القاهرة - سنة ١٣٩٧ هـ = ١٩٧٧ م.

(١٥٣) جاويش؛

(الشيخ عبد العزيز): الإسلام دين الفطرة - دار الزهراء للإعلام العربى - القاهرة سنة ١٤٠٧ هـ = ١٩٨٧ م.

(١٥٤) جيمس؛

(وليم): بعض مشكلات الفلسفة - ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى، ومراجعة د. زكى نجيب محمود - المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة بدون تاريخ.

(١٥٥) جعفر؛

(دكتور محمد كمال): التصوف.. طريقاً، وتجربة، ومذهباً - دار
الكتب الجامعية - القاهرة سنة ١٩٧٠ م.

(١٥٦) جنيير؛

(شارل): المسيحية، نشأتها وتطورها، - ترجمة د. عبد الحليم محمود
- دار المعارف - القاهرة بدون تاريخ.

(١٥٧) حلمي؛

(دكتور محمد مصطفى): ابن الفارض والحب الإلهي - دار المعارف
- الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٩٨٥ م.

(١٥٨) حلمي؛

(دكتور محمد مصطفى): الحياة الروحية في الإسلام - الهيئة المصرية
العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٨٤ م.

(١٥٩) حنفي؛

(دكتور حسن): حكمة الإشراق والفينومينولوجيا - بحث ضمن
الكتاب التذكاري للسهروردي المقول - الهيئة المصرية العامة للكتاب
- بإشراف الدكتور إبراهيم مذكور - القاهرة سنة ١٣٩٤ هـ =
١٩٧٤ م.

(١٦٠) دنيا؛

(دكتور سليمان): الحقيقة في نظر الغزالي - دار المعارف - الطبعة
الرابعة - القاهرة سنة ١٩٨٠ م.

(١٦١) ديورانت؛

(ول): قصة الحضارة - ترجمة محمد بدران - طبعة الإدارة الثقافية
بجامعة بيروت؛ بدون تاريخ.

(١٦٢) ديورانت؛

(ول): قصة الفلسفة - ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع - الطبعة
الخامسة - بيروت لبنان سنة ١٤٠٥ هـ.

(١٦٣) رضوان؛

(الشيخ حسن): روض القلوب المستطاب - ديوان عموم الأوقاف
المصرية - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ.

(١٦٤) زكريا؛

(دكتور فؤاد): آفاق الفلسفة - مكتبة مصر - القاهرة سنة ١٩٩١ م.

(١٦٥) زكريا؛

(دكتور فؤاد): نظرية المعرفة - مكتبة مصر - القاهرة سنة ١٩٩١ م.

(١٦٦) زروق؛

(أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد): قواعد التصوف - تصحيح
وتعليق محمد زهرى النجار - مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة
الثالثة - القاهرة سنة ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٩ م.

(١٦٧) وجلدي؛

(محمد فريد): المصحف المفسر - طبعة دار الشعب - القاهرة؛ بدون
تاريخ.

(١٦٨) وافى؛

(دكتور على عبد الواحد): علم اللغة - دار نهضة مصر للطبع والنشر
- الطبعة التاسعة - القاهرة بدون تاريخ.

(١٦٩) ستيس؛

(ولتر): التصوف والفلسفة - ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام - نشرة
مكتبة مدبولي - القاهرة سنة ١٩٩١ م.

(١٧٠) سرور؛

(طه عبد الباقي): الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف
الإسلامي - نهضة مصر للطبع والنشر - القاهرة سنة ١٤٠١ هـ =
١٩٨١ م.

(١٧١) سرور؛

(طه عبد الباقي): محيى الدين بن عربي - مكتبة الخالجي بمصر -
القاهرة؛ بدون تاريخ.

(١٧٢) سعد؛

(دكتور الطبلاوى محمود): التصوف فى تراث ابن تيمية - الهيئة
المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٨٤ م.

(١٧٣) شتا؛

(دكتور إبراهيم الدسوقي): التصوف عند الفرس - دار المعارف -
القاهرة سنة ١٩٧٨ م.

(١٧٤) شرف:

(دكتور محمد جلال): دراسات فى التصوف الإسلامى - دار الفكر
الجامعى - الإسكندرية سنة ١٩٨٦ م.

(١٧٥) صبحى:

(دكتور أحمد محمود): الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى - دار
المعارف - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٩٨٣ م.

(١٧٦) صبحى:

(دكتور أحمد محمود): التصوف؛ إيجابياته وسلبياته - دار المعارف
- القاهرة ١٩٨٤ م.

(١٧٧) صدقى:

(دكتور محمد توفيق): الدين فى نظر العقل الصحيح - مطبعة المنار
بمصر - القاهرة - الطبعة الثانية - سنة ١٣٤٦ هـ.

(١٧٨) صليبيا:

(دكتور جميل): المعجم الفلسفى - الجزء الثانى - دار الكتاب اللبنانى
- بيروت سنة ١٩٨٢ م.

(١٧٩) عبد الرازق:

(الشيخ مصطفى): الإسلام والتصوف - بالاشتراك مع ماسينيون -
لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية - طبعة دار الشعب - القاهرة
سنة ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٩ م.

(١٨٠) عبد الرزاق؛

(الشيخ مصطفى): محمد عبده - مطبعة دار الكتب المصرية - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٩٩٧ م.

(١٨١) عبده؛

(الإمام محمد): الإسلام دين العلم والمدنية - دراسة الدكتور عاطف العراقي مع مقدمة فى غاية العمق والأهمية - دار سينا للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٨٦ م.

(١٨٢) عبده؛

(الإمام محمد): رسالة التوحيد - طبعة دار الشعب - القاهرة؛ بدون تاريخ.

(١٨٣) عبده؛

(الإمام محمد): الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة سنة ١٩٥٤ م - ١٣٧٣ هـ.

(١٨٤) عرجون؛

(محمد الصادق): التصوف فى الإسلام: منابعه وأطواره - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة سنة ١٩٤٨ م.

(١٨٥) عاصى؛

(دكتور حسن): التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - الطبعة الأولى - بيروت - لبنان سنة ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م.

(١٨٦) عفيفي؛

(دكتور أبو العلا): الثورة الروحية فى الإسلام - دار المعارف - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ١٩٦٣ م.

(١٨٧) عفيفي؛

(دكتور أبو العلا): الملامتية والصوفية وأهل الفتوة - دار إحياء الكتب العربية - طبعة مكتبة عيسى البابى الحلبي - القاهرة سنة ١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م.

(١٨٨) عفيفي؛

(دكتور أبو العلا): نظريات الإسلاميين فى الكلمة The Logos - بحث بمجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة - المجلد الثانى - الجزء الأول - مايو سنة ١٩٣٤ م - مطبعة جامعة فؤاد الأول - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٩٥٣ م.

(١٨٩) عفيفي؛

(دكتور أبو العلا): من أين استقى محيى الدين بن عربى فلسفته التصوفية؟؟ - مجلة كلية الآداب - الجامعة المصرية - المجلد الأول - الجزء الأول - مايو - القاهرة سنة ١٩٣٣ م.

(١٩٠) عياد؛

(أحمد توفيق): التصوف الإسلامى، تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة سنة ١٩٧٠ م.

(١٩١) غلاب؛

(دكتور محمد): التصوف المقارن - طبعة مكتبة نهضة مصر - القاهرة
بدون تاريخ.

(١٩٢) غنى؛

(دكتور قاسم): تاريخ التصوف فى الإسلام - ترجمة عن الفارسية
صادق نشأت، وراجع د. أحمد ناجى القيسى ود. محمد مصطفى
حلمى - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة سنة ١٩٧٠ م.

(١٩٣) قال؛

(جان): طريق الفيلسوف - ترجمة د. أحمد حمدى محمود.
ومراجعة د. أبو العلا عفيفى - مؤسسة سجل العرب - القاهرة سنة
١٩٦٧ م.

(١٩٤) فاير؛

(T. Hwier): مادة ابن عربى - دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة
العربية - المجلد الأول - العدد الثالث - وزارة المعارف العمومية -
القاهرة بدون تاريخ.

(١٩٥) قطب؛

(الأستاذ الشهيد سيد): فى ظلال القرآن - دار الشروق - القاهرة سنة
١٤١٧ هـ = ١٩٩٦ م.

(١٩٦) كرم؛

(يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية - دار القلم - بيروت - لبنان؛ بدون
تاريخ.

(١٩٧) كاريل:

(الكسيس): الإنسان ذلك المجهول - تعريب شفيق أسعد فريد -
مكتبة المعارف - الطبعة الرابعة - بيروت سنة ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م.

(١٩٨) مبارك:

(دكتور زكي): الأخلاق عند الغزالي - منشورات المكتبة العصرية -
صيدا - بيروت؛ بدون تاريخ.

(١٩٩) محمود:

(دكتور زكي نجيب): حصاد السنين - دار الشروق - الطبعة الأولى -
القاهرة سنة ١٤١٢ هـ = ١٩٩٢ م.

(٢٠٠) محمود:

(دكتور زكي نجيب): تجديد الفكر العربي - دار الشروق - الطبعة
الثامنة - القاهرة سنة ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٧ م.

(٢٠١) محمود:

(دكتور زكي نجيب): المدرسة الشاذلية - دار المعارف - القاهرة؛ بدون
تاريخ.

(٢٠٢) محمود:

(دكتور زكي نجيب): سلطان العارفين.. أبو يزيد البسطامي - دار
التراث العربي للطباعة والنشر - القاهرة بدون تاريخ.

(٢٠٣) محمود:

(دكتور زكي نجيب): الرعاية لحقوق الله للحارث بن أسد المحاسبي

- مجموعة تراث الإنسانية - الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر
- المجلد الرابع - القاهرة سنة ١٩٦٦ م.

(٢٠٤) محمود؛

(دكتور زكى نجيب): الشيخ الأمين، سهل بن عبد الله التستري - دار
الشعب - القاهرة سنة ١٤١٢ هـ = ١٩٩٢ م.

(٢٠٥) محمود؛

(دكتور عبد القادر): الفكر الإسلامى والفلسفات المعارضة فى
القديم والحديث - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة
١٩٨٦ م.

(٢٠٦) محمود؛

(دكتور عبد القادر): الفلسفة الصوفية فى الإسلام - طبعة دار الفكر
العربى - القاهرة سنة ١٩٦٦ م

(٢٠٧) مذكور؛

(دكتور إبراهيم بيومى): فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه -
جزءان - الطبعة الثالثة - دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٨٦ م.

(٢٠٨) مراد؛

(دكتور سعيد): التصوف الإسلامى، رياضة روحية خالصة - مكتبة
الأنجلو المصرية - القاهرة سنة ١٩٨٩ م.

(٢٠٩) ماسينيون؛

(لويس): المنحنى الشخصى لحياة الحلاج - ترجمة د. عبد الرحمن

بدوى - ضمن شخصيات قلقة فى الإسلام - وكالة المطبوعات -
الكويت سنة ١٩٧٨ م.

(٢١٠) ماسينيون؛

(لويس): محاضرات فى تاريخ الإصطلاحات الفلسفية العربية -
(من ٢٥ نوفمبر سنة ١٩١٢ م إلى ٢٤ أبريل سنة ١٩١٣ م) - تحقيق
الدكتورة زينب محمود الخضيرى - تصدير الدكتور إبراهيم مذكور -
المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة.

(٢١١) نيوكلسون؛

(رينولد. أ): فى التصوف الإسلامى وتاريخه - ترجمة الدكتور
أبو العلا عفيفى - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة
١٣٧٥ هـ = ١٩٥٦ م.

(٢١٢) نووى؛

(الشيخ محمد): شرح مراقى العبودية على متن بداية الهداية للغزالى
- طبعة مكتبة عيسى البابى الحلبي - القاهرة سنة ١٣٤٣ هـ.

المراجع الأجنبية:

- (1) Abhayananda (S): History of Mysticism, the unchanging testament - Atua - Books - Follsburg, New york, 1938.
- (2) Affifi (Dr. A): the Mystical philosophy of Mugyidpin - ibnul Arabi, Cambridge 1939.
- (3) Al Hujwiri: the Ksshf Almahjub - English Translation by Nicholson, London, 1911.
- (4) Games (William): the varieties of Religiaus Experience, the Modern Library, London, 1935.
- (5) Nicholson (R - A): Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1953.
- (6) Nicholson (R - A): Art "Sufis" Encylopedia of Islam - London 1927.
- (7) Nicholson (R - A): Mysticism of Islam, London, 1917.
- (8) Russell (B): Mysticism and Logic, Selected Papers - the Modern Library, New York, 1927.
- (9) Stace (W): Mysticism and philosophy - MacMillon, London, 1961.
- (10) Massignon: Art "Al - Halladj", Encyclopedia de L'Islam, Leiden 1936.